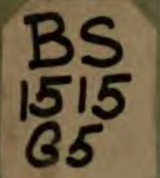
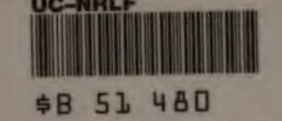






Beiträge

zur

Jesaiakritik.

Nebst einer Studie

über

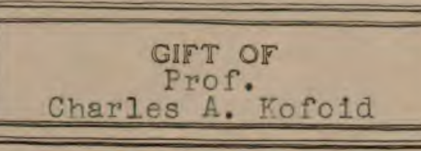
Prophetische Schriftstellerei

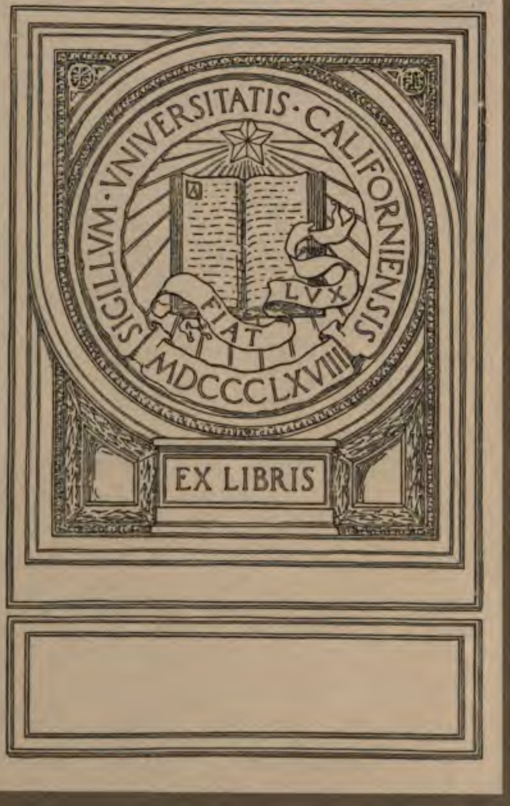
von

Lic. Dr. **Friedrich Giesebrecht.**
a.-o. Prof. d. Theol.



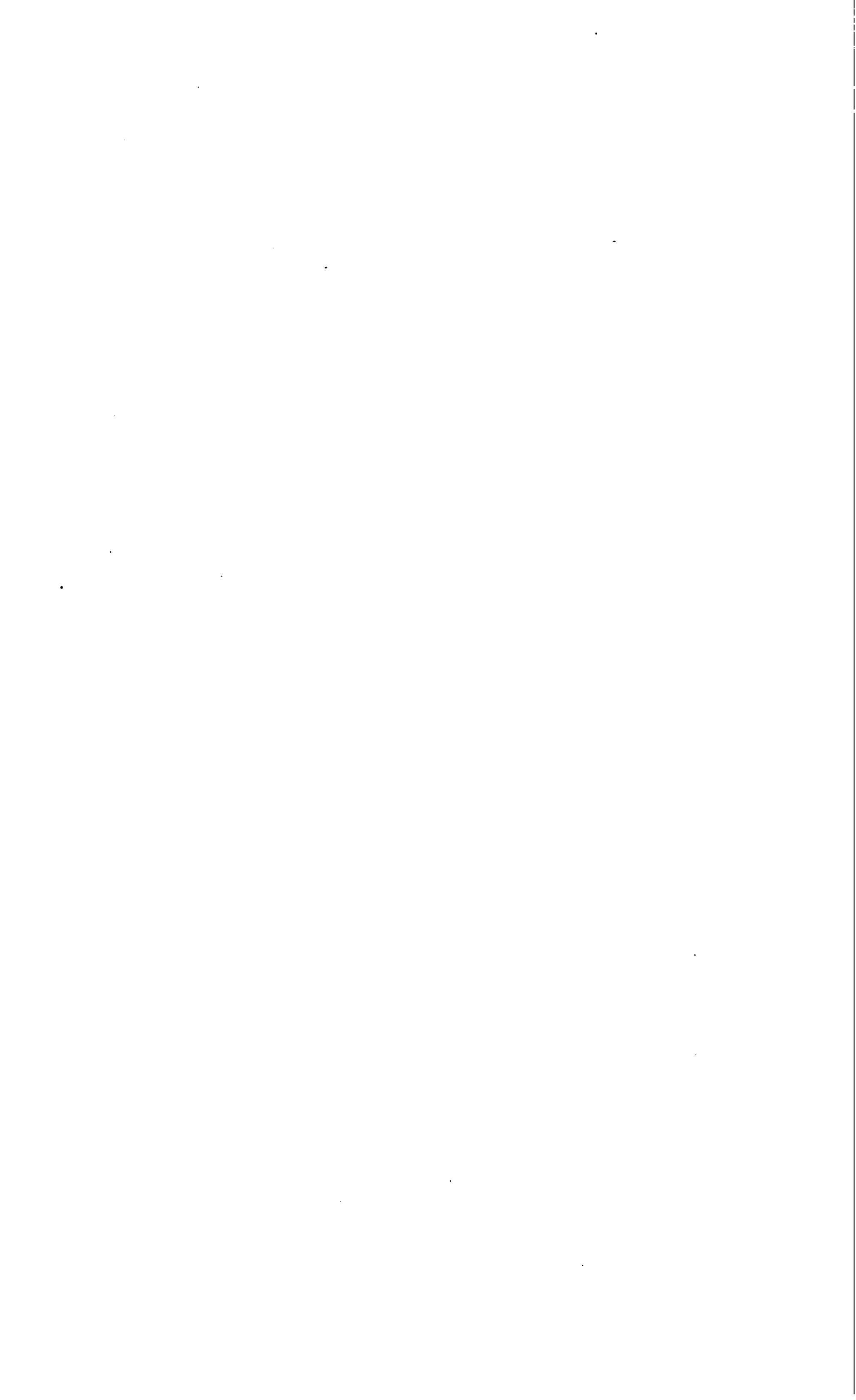
Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.
1890.




SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS







Beiträge

zur

Jesaiakritik.

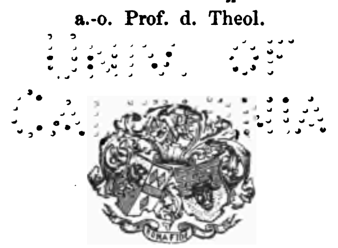
Nebst einer Studie

über

Prophetische Schriftstellerei

von

Lic. Dr. **Friedrich Giesebrecht.**
a.-o. Prof. d. Theol.



Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.
1890.

Vorbemerkungen.

Zu Abh. 1 sind mir leider, wie fast allen neueren Auslegern, die Bemerkungen Studers Jahrbb. P. Th. VII, 163 ff. entgangen. Ich vermeide, wenn auch vielfach mit St. in Uebereinstimmung, die Schwierigkeiten seiner Darlegung, z. B. diejenige, welche nach Dillm. Comm. 95 gegen ihn entscheidet.

In Abh. 2 habe ich die Athetierung von Jes. 2, 2 ff. absichtlich ignoriert, weil es mir darauf ankam, dass auch unter Voraussetzung der Echtheit dieses Stückes sich die Unechtheit von 11, 10 ff. nachweisen lässt.

Abh. 7 ist eigentlich ein Parergon. Ich habe es auch deswegen mit aufgenommen, weil ich hoffte mit dieser Materialsammlung Anderen dienen zu können.

Die 2te Aufl. von Kuenen H. K. Onderzoek Bd. II kam mir erst zu, als die ersten 6 Abhh. bereits druckfertig waren; ich habe hier und da nachgetragen, doch nicht häufig Veranlassung dazu gefunden. In Abh. 7 ist Kuenen durchgängig benutzt.

Soll ich es beklagen, dass der Dillmann'sche Jesaiascommentar zu spät erschien, um noch berücksichtigt zu werden? Die Resultate Dillmann's stossen sich fast durchgängig mit den meinigen, und polemische Auseinandersetzung hat nur dann einen Werth, wenn man auf Verständigung hoffen darf. Diese aber scheint ausgeschlossen bei entgegengesetztem Urtheil in grundlegenden Fragen. So vermag ich die Textbehandlung D.'s nur als antiquiert zu bezeichnen. Es kann nicht richtig sein, Meistern des Wortes, wie die

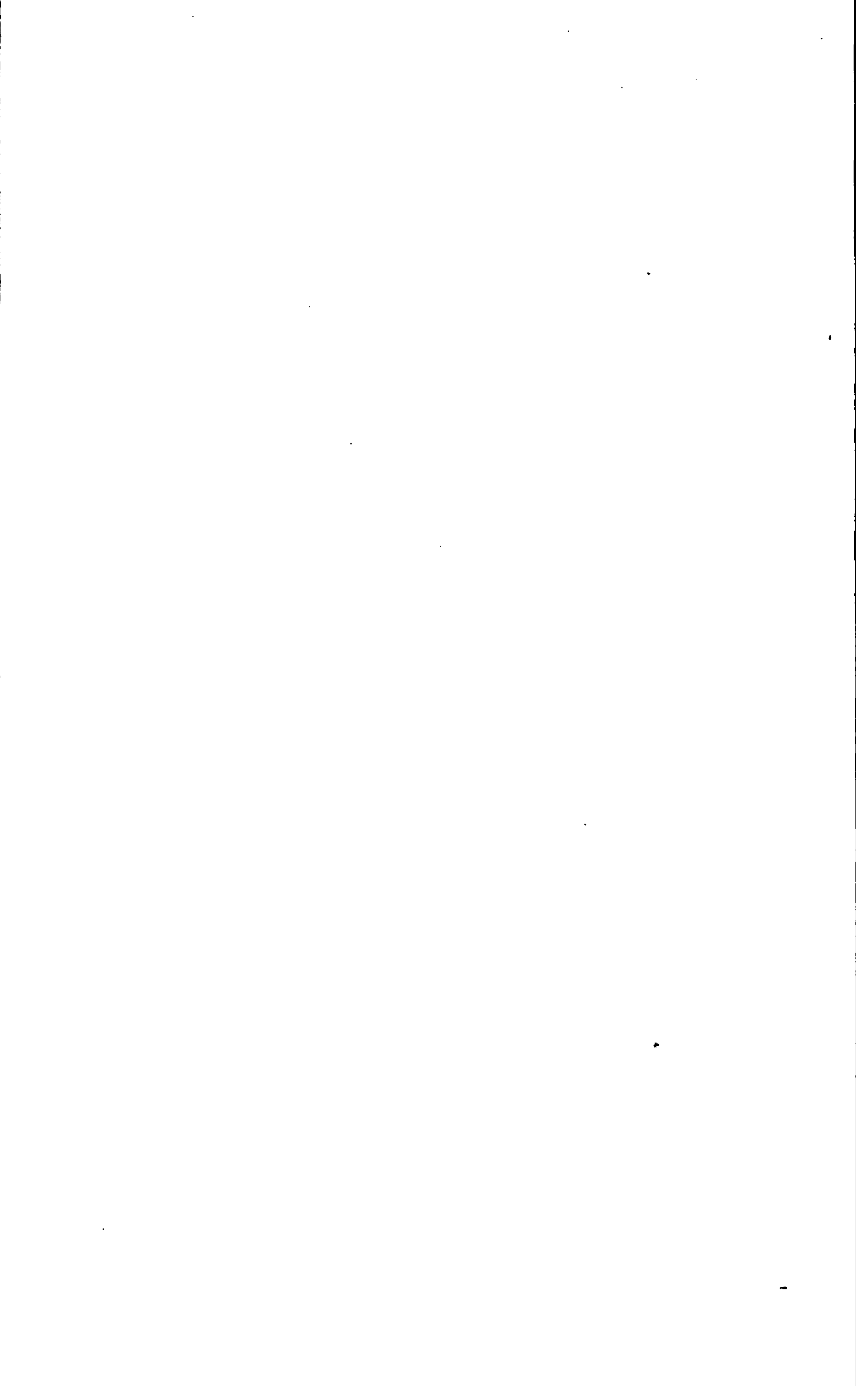
Propheten waren, Sätze in den Mund zu exegesieren, welche durch das Schiefe ihres Inhalts und das Ungelenke ihrer Form geradezu beleidigen. Die Gerechtigkeit verlangt es, in solchen Fällen auf Textcorruption zu erkennen. Aber auch in Fragen der höheren Kritik geht D. m. E. oft zu leichten Fusses über vorhandene Schwierigkeiten hinweg. — Bei so grundverschiedener Auffassung darf ich es als einen glücklichen Zufall bezeichnen, der Polemik gegen D. überhoben zu sein. Ich überlasse die Entscheidung ruhigen Herzens der Zukunft, sie wird ja zeigen, wer richtiger geurtheilt hat.

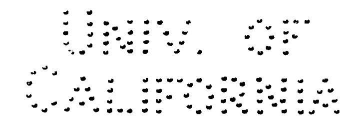
Greifswald, Pfingstmontag 1890.

Der Verfasser.

Inhalt:

I. Jesaia.

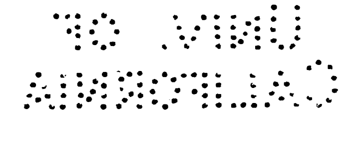




Das Verhältniss von Cap. 5 und Cap. 9, 7—10, 4.

Es verlohnt wohl, beim Beginn dieser Abhandlung hervorzuheben, dass ich mir der Schwierigkeit wohl bewusst bin, auf diesem Gebiet zu wissenschaftlich sicheren Ergebnissen gelangen zu können. Immerhin aber ist es von Werth, wenn an einer bestimmten Stelle deutlich gezeigt werden kann, dass der bisher eingeschlagene Weg nicht zum Ziele führt. Nun bin ich fest davon überzeugt, dass die bisherigen Versuche der Ausleger, eine Zusammengehörigkeit dieser Capp. zu einander nachzuweisen, der Schönheit und Kraft jesaianischer Rhetorik bedenklich zu nahe treten und auch inhaltlich unbefriedigend sind. Damit will ich Ewald das ihm gebührende Verdienst, auf die Beziehungen, welche diese Capp. mit einander verknüpfen, aufmerksam gemacht zu haben, keineswegs verkürzen. Auch ich nehme ja solche an, glaube aber, dass man dazu einen anderen Ansatz braucht als den Ewald'schen. Und sollte dieser mein Ansatz wenigstens als richtig anerkannt werden, so würde diese Abhandlung doch etwas genützt haben, auch wenn die Ausrechnung hinterher nicht stimmen sollte.

Die Ansicht Ewald's, dass Cap. 9, 7—10, 4 zwischen 5, 25 und 5, 26 einzusetzen sei, hat sich manche Freunde erworben, neben Diestel und Cheyne ist ihr neuerdings Bredenkamp beigetreten. Doch hat Br. wie Cheyne sich nicht unbedingt angeschlossen, sie vielmehr mit einer leichten Variation versehen, um sie geniessbar zu machen. Hierbei hat er ein wesentliches und begründetes Bedenken gegen Ewald erhoben, indem er es für unmöglich erklärt, bei V. 25



einen neuen Redeanfang zu setzen, ein neuer Anfang mit „deswegen“ eingeleitet ist in der That undenkbar. Aber er selbst hat die Sache nicht gebessert, wenn er Cap. 9, 7 bis 10, 4 in das 5. Cap. einschachtelt, (worauf übrigens im Grunde schon Ewald hinauskam). Denn einen grossartigeren Redeanfang als in 9, 7 kann man kaum denken, die Schönheit dieses donnerkeilartig geschleuderten Fluchwortes, (das Lagarde durch die Conjectur דֶּבֶר wahrlich nicht verbessert), wird verkannt und verhunzt, wenn man 5, 24 f. als den eigentlichen Anfang der Rede voranschickt. Aber auch der Sinn von Cap. 9, 7 — 10, 4 leidet unter dieser Anordnung. Denn diese Rede ist nicht nur ein sonderliches Probestück jesaianischer Beredtsamkeit, sondern stellt auch einen ungemein abgeschlossenen Gedanken dar, welcher mit demjenigen von Cap. 5 so wenig zu thun hat, wie etwa die Weissagungen des Hosea, welche ungefähr denselben Gegenstand behandeln. Ihr Thema ist der allmähliche Verfall des nördlichen Reiches, halb als Product seiner eigenen Verkehrtheit, halb als Strafe Gottes für seine Verschuldung dargestellt. Ein fast dramatisches Charakterbild, in welchem ein grausiges Gemisch von Verhängniss und Verschuldung vorgeführt wird, schliesslich endigend mit der Vernichtung Israels. Und ein inhaltlich und formell so abgeschlossenes Ganze sollte man sich durch jene kritischen Manipulationen verderben lassen? Aber ist es nicht gerade das Bestreben, für 9, 7 — 10, 4 einen effectvolleren Schluss zu gewinnen, also eine aesthetisch und sachlich wohl begründete Rücksicht gewesen, welche den Anschluss von 5, 26—30 an 10, 4 bewirkt hat? Und gewinnt diese Hinzufügung nicht dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass wir in 5, 25 denselben Kehrvers wiederfinden, welcher in 9, 7 bis 10, 4 jede einzelne Strophe beendigt? Das Gewicht dieser Gründe soll zugegeben werden. Je schärfer der Fortschritt in der Entwicklung des 9. Cap. verläuft, um so mehr muss es befremden, dass derselben die Endstrophe 10, 1—4 keineswegs entspricht. In dieser wird das Eintreten der Katastrophe wohl vorausgesetzt, aber nicht dargestellt, und unserer durch den Refrain „bei all’ dem wandte sich nicht sein Zorn“ auf den

Ausgang der packenden Geschichte gespannten Erwartung will das in 10, 1—4 dargestellte keineswegs genügen. Ebenso muss anerkannt werden, dass Cap. 5, 26—30 gerade dasjenige bietet, was man nach der damaligen Zeitgeschichte und der sonstigen Auffassung Jesaia's an dieser Stelle erwarten müsste: Israel, das in sich schon völlig haltlose fällt bald den Assyrern zum Opfer. Und höchst bedeutungsvoll ist es jedenfalls, dass am Anfang von 5, 26 sich jener Kehrvers zeigt, durch welchen 9, 7—10, 4 charakterisiert wird. Aber dennoch muss betont werden: ist dieser passende Schluss zu 9, 7 bis 10, 4 nur um den Preis zu gewinnen, den die Ausleger bisher dafür zu zahlen bereit waren, dann unterbleibt die Zusammenfassung beider Capp. lieber, denn dieser Preis ist zu hoch.

Ueberhaupt will es mir scheinen, als würden durch Ewald's Vorschlag wohl einige vorhandene Schwierigkeiten beseitigt, aber als bliebe doch noch eine Reihe von Bedenken, die bisher unerledigt seien. Auf eine grosse Schwierigkeit hat Barth Beiträge zur Erklärung des Jesaia p. 11 aufmerksam gemacht. Er erkennt an, dass Ew. mit Recht 5, 24 als den ursprünglichen Schluss des 5. Cap. angesehen habe, erklärt sich gegen den Versuch, mit V. 25 eine neue Weissagung beginnen zu lassen, und macht den Vorschlag, 5, 25—30 als einen von der Hand Jesaia's stammenden Nachtrag zu 5, 1—24 anzusehen. Besonders empfehle sich dies durch den Wechsel der Tempora: in V. 24 lauter Imperfecta mit לכן an das vorige angehängt, also sichtlich eine Strafandrohung enthaltend, in V. 25 dagegen lauter Perfecta resp. Impff. mit ו convers., also ein Rückblick auf eine bereits vollzogene Gerichtsthat. 5, 1—24 beziehe sich nicht auf die assyrische Invasion, sondern weissage den traurigen Verlauf des syrisch-ephraimitischen Krieges und sei vor demselben oder im Beginn des Krieges geschrieben, cf. bes. V. 8 u. 9 mit 6, 11—13. Auch nach V. 13 ff. sei erst der Beginn der Strafe, noch nicht deren Hauptschlag eingetreten. Der Schluss V. 25—30 sei nach dem Kriege hinzugefügt, um das Volk vor der bei weitem schwereren Gefahr zu warnen, welche von Seiten der Assyrer drohe, er entspreche also den in der

Schlussperiode des Krieges verfassten Stücken 7, 17—21. 8, 5—8 bis zum Schluss. Jesaia constatiert in V. 25 die Verwirklichung seiner früheren Befürchtungen und warnt ausserdem vor der assyrischen Invasion. Auf dasselbe Ereigniss beziehe sich 9, 7—10, 4. — Allerdings ist die Barth'sche Gesammtansicht über 5, 1—30 unannehmbar, denn nirgends lässt sich die von ihm behauptete Werthschätzung des syr.-ephraim. Krieges bei Jesaia nachweisen. Wie gering der Prophet ihn taxierte, zeigt sich 7, 4—8 zur Genüge. Denn wie konnte er an ihn eine längere Exilierung Juda's 5, 13, 17, ein Untertauchen des Südreiches in die Scheol 5, 14, ein völliges Zerstieben seiner Bewohner geknüpft denken 5, 24, wenn er die beiden feindlichen Reiche als halb versengte Feuerstummeln ansah? Auch 6, 11—13 ist sichtlich an die Assyrer gedacht. Hierzu kommt, dass es bei der Barth'schen Annahme unbegreiflich erscheint, warum Jesaia den Zusatz V. 25—30 machte. Denn dass er die Strafandrohungen des Cap. eigentlich auf den syrisch-ephraimitischen Krieg bezogen hatte, konnte aus dem Wortlaut derselben Niemand merken. Die Drohungen waren so allgemein gefasst und gingen andererseits so sehr über das hinaus, was Juda in Folge des Krieges erlebt hatte, dass er am besten die Weissagung so liess wie sie war. Gradezu unmöglich ist es endlich, in V. 25 einen Rückblick auf den Feldzug des Pekach und Rezin zu sehen. Es erscheint beinah noch besser, wenn Ew., Knob., Diest. darin eine Schilderung des Erdbebens unter Usia wittern. Denn das Erdbeben kommt doch wenigstens darin vor, und das Herumliegen massenhafter Leichen ist auch nicht undenkbar bei einer so furchtbaren Katastrophe, wie hier geschildert sein würde. Andererseits aber liegt jenes Erdbeben zeitlich zu fern, auch würde ein immerhin vereinzeltes Ereigniss nicht mit dieser majestas verborum eingeführt sein, geschweige, dass wir seiner sonst irgendwo bei Jesaia Erwähnung fänden. Können wir uns demnach der Barth'schen Auffassung nicht anschliessen, so ist doch anzuerkennen, dass er mit Recht hervorgehoben hat, welche grosse Verschiedenheit in der Darstellungsweise von V. 24 und V. 25 stattfindet.

Es ist völlig undenkbar, dass diese beiden Verse hintereinander niedergeschrieben wurden, denn V. 25 schildert deutlich vergangenes Unheil, durch welches der Zorn Jahves noch nicht gesühnt worden sei. Wie lässt sich ein solcher mit „darum“ an eine, zukünftiges Unheil schildernde Strafdrohung anschliessen? Dies ist um so undenkbarer, da in 5, 1—24 wie oben hervorgehoben wurde, bereits mit aller nur erwünschten Deutlichkeit die Eroberung des Landes und Exilierung des Volkes durch eine grosse feindliche Nation, also die Assyrer gedroht waren. Kann der Prophet schlimmeres weissagen? Wie ist es also möglich hieran einen „Rückblick“ auf diese noch gar nicht vollzogene Strafe anzuschliessen und zu drohen „bei all' dem wendet sich nicht sein Zorn“? Und wenn man meint, in V. 25 sei ein vor der assyrischen Eroberung liegendes Ereigniss geschildert, und der Prophet gehe in V. 25 gewissermaassen hinter das in 5, 1—24 gedrohte zurück — so ist dagegen zu fragen: kann man sich etwas wunderlicheres denken? Zuerst wird mit לכן mehrfach aus der Versündigung des Volkes der Schluss auf die bevorstehende assyrische Katastrophe gezogen und dann aus denselben Versündigungen gefolgert, dass Gott ihretwegen viel kleinere Uebel bereits gesendet habe, durch welche aber sein Zorn nicht gestillt sei. Hier hebt ja eins das andre auf. Wozu noch der Rückblick auf die kleineren Uebel, z. B. das Erdbeben unter Usia, wenn das Volk schon deswegen getadelt und mit dem Fluche belegt ist, weil es das grosse Unheil das droht nicht sehen zu können behauptet? V. 24 bildet hiernach den richtigen Abschluss der vorigen Drohungen (Ew., Barth).

Um so brennender wird aber dann die Frage, was V. 25 bedeutet. Es könnte das einfachste scheinen, seine Punctation zu ändern und ihn auf die Zukunft zu beziehen. Hieraus würde sich dann die hohe Sprache und vor allem die Schilderung der Gotteserscheinung passend erklären. Auch die Nichtübereinstimmung der Schilderung in sich wäre zu verstehen, indem der Anfang des Verses auf ein Erdbeben, der Schluss auf eine Pest resp. Kriegsnoth zu deuten scheint.

Denn bei Vorhersagung der Zukunft hat der Prophet Freiheit, auch scheinbar disparates mit einander zu verbinden, wenn es ihm nur darauf ankommt, einen allgemeinen Eindruck, so hier den einer Züchtigung des Volkes ohne Rücksicht auf deren Modus hervorzurufen. Man vergleiche z. B. das 2. Cap., welches das Gottesgericht beschreibt. Eine ähnliche Zornerscheinung Jahves würde hier geschildert sein. Als nothwendiges Beiwerk der Theophanie würde sich das Beben der Berge erklären lassen. Im übrigen hätten wir Freiheit uns die Katastrophe als Erdbeben, Pest, Krieg auszumalen. — Aber würden wir mit Aenderung der Punctation etwas gewinnen, abgesehen davon, dass dieselbe hier ziemlich gewaltsam vorgehen müsste? Ich meine nicht. V. 25 würde so zu V. 24 sich als Parallele stellen, ohne es doch in der That zu sein — vielmehr wird in V. 24 deutlich die Schlusskatastrophe geschildert, in V. 25 bleibt dagegen die Hand Jahves noch ausgestreckt. Auch der Ton V. 25b erschwert es offenbar ungemein, mit der angegebenen Textveränderung vorzugehen.

Der Schluss aus dem angeführten ist folgender: V. 25 bezieht sich nach seiner Anlage und Construction auf ein vergangenes Ereigniss, das dem Jesaia nicht unbekannt sein konnte, denn da es eine Strafe für die Sünden seiner Zeitgenossen darstellte, musste es in seine Zeit fallen. Trotzdem er demnach ein ganz bestimmtes allen bekanntes Ereigniss meinte, schilderte er es in Farben, welche nicht mehr erkennen lassen, was er damit meinte, und völlig übereinstimmen mit der Art, wie die Propheten sonst zukünftige Gottesgerichte schildern, indem sie die Art und Weise ihres Vollzugs absichtlich unbestimmt lassen wollen.

Hiernach ist der Vers völlig unverständlich in sich. Dass der Zusammenhang, in dem er sich findet, ihn noch unverständlicher macht, ist oben gezeigt worden. Folglich ist er eine Textentstellung. In der That begreift er sich nach jeder Hinsicht, wenn man ihn als eine glossatorische Wucherung auf jesaianischem Stamme ansieht. Hierfür spricht,

dass er fast nur aus allgemein üblichen prophetischen Wendungen besteht.

1) חרה אף י׳ בעמו braucht keine Parallelen.

2) וים ידו עליו eine bei Ezech. oft vorkommende Wendung, cf. עוד ידו נטויה.

3) Zum Beben der Berge bei der Theophanie cf. Jes. 13, 13—16. Am. 8, 8 f. 9, 5. Mich. 1, 3 f. 6, 1, 2. Nah. 1, 5. Hab. 3, 6—10. Joel 4, 16 f.

4) Dass die Leichen wie Kehricht oder Mist auf den Gassen werden, ist bei Jeremia und in den Königsbb. häufig, cf. auch Seph. 1, 17.

Der Stamm, aus dem die Wucherung hervorgegangen ist, wird durch den Kehrvers gebildet, cf. noch zu חרה אף י׳ bei all' dem wendet sich nicht sein Zorn. Es ist unmöglich, die Uebereinstimmung in Bezug auf Form und Gedanken in V. $25^{a\alpha}$ und 25^{b} zu verkennen. V. $25^{a\beta}$ wäre demnach weiter nichts als eine in den üblichen prophetischen Floskeln der späteren Zeit gehaltene Ausmalung jener ausgestreckten Hand, die zum Schlage Israels schon einmal ausholte. — Die Wucherung entstand wohl aus dem Bestreben, dem Kehrvers, der von einer schon vollzogenen Strafe sprach, welche Jahves Zorn noch nicht gestillt habe, einen Hintergrund zu geben. Irgend ein bestimmtes Ereigniss hat der Glossator kaum im Auge gehabt, aus dem Refrain musste er nur auf schon vorhergegangene Zornausbrüche und Schläge Jahves schliessen, und da diese im Text nicht erwähnt waren, glaubte er ihm durch jenen kleinen Einschub aufzuhelfen. — Ist diese Beobachtung richtig, dann wird der Mangel an Zusammenhang zwischen V. 24 und 26 ff. noch fühlbarer. Denn wenn die Wurzel Israels wie Moder vergangen und seine Blüthe wie Staub verweht ist, dann ist Israel eben vernichtet, der Zorn Jahves hat dann sein Ziel erreicht, seine Hand muss zurückgezogen werden. Hierzu kommt die ungeheure Schwierigkeit V. 25^{b} auf die Zukunft zu beziehen, das Perf. wäre in diesem Fall widersinnig. Stehen aber 5, 25^{b}—30 ohne Zusammenhang in ihrem jetzigen Text, dann sind wir genöthigt, da sie für sich niemals existiert haben können, für sie einen Anschluss

anderswo zu suchen. Und dieser findet sich allein passend in 9, 7—10, 4, wo derselbe Refrain erscheint, den wir hier an der Spitze des Stückes abgerissen und unverständlich finden. Er erhält nun durch den Anschluss an die in Cap. 9, 7 ff. geschilderten Strafen Jahves seine einzig mögliche und völlig ausreichende Erklärung. Zu 5, 24 aber brauchen wir keinen anderen Schluss zu suchen, der Vers fasst die hin und wieder in dem Cap. ausgesprochenen Drohungen gegen Juda zusammen und ist eine wirkungsvolle Schlussbemerkung.

Bedeutend erleichtert können wir hiernach wie es scheint an das weitere kritische Geschäft gehen, 5, 25b—30 an 10, 1—4 anzuhängen. Dass der Refrain nun an der Schlussstrophe V. 30 nicht erscheint wie vorher 10, 4, empfiehlt diese Aenderung, und dass er in 10, 4 und 5, 25b doppelt vorkommt, ist nur ein Beweis dafür, dass durch einen Zufall 5, 25b ff. von seiner ursprünglichen Stelle losgerissen wurde, die beiden Refrains bezeichnen gewissermaassen die beiden Seiten der Bruchstelle, die beiden Ränder der Narbe. Natürlich muss er jetzt einmal gestrichen werden. Hiernach bleibt Cap. 9, 7 ff. ebenso unabhängig von Cap. 5 wie vorher. Dieses beschäftigt sich ganz und gar mit Juda, jenes ausschliesslich mit Nordisrael, sie haben nicht das Geringste miteinander zu thun, ihre Verschmelzung ist mit nichts indiciert, selbst „ein neues Aufspringen der Rede“, in 5, 25 brauchen wir nicht anzunehmen. Schon hiermit wäre viel gewonnen, und ängstliche Gemüther können sich, wenn sie durch meine weiteren Ausführungen nicht überzeugt werden, hierbei beruhigen, ich will sie auf meinem weiteren Weg mitzugehen nicht veranlassen, auch hierdurch alles nun folgende ausdrücklich als Vermuthung charakterisiert haben, für die sich derselbe Grad von Gewissheit wie für das eben dargelegte nicht erreichen lässt.

Zuvörderst muss sich die Frage erheben, ob wir durch die vorgeschlagene Veränderung in 10, 1—4. 5, 26—30 und dem was ihnen vorhergeht wirklich einen in jeder Richtung befriedigenden Text erhalten. Ich muss entschieden bestreiten,

dass dies der Fall ist. Die Anstände, welche sich aus dem Text vorher ergaben, sind doch nur einem geringen Theil nach beseitigt. Dass 5, 26—30 sich trefflich zum Schluss der ganzen Rede eignen, während 10, 1—4 dazu wenig qualificiert waren, ist richtig, aber wird dieses Stück nun verständlicher, fügt es sich besser in den Gang des Orakels? Das wird kaum behauptet werden können. 1) Vorher sind dritte Personen getadelt und der allmähliche Zusammenbruch der nordisraelitischen Macht so zu sagen objectiv, historisch dargelegt, jetzt tritt plötzlich eine sehr energische Apostrophierung der Sünder ein, um in der Schlussstrophe 5, 26—30 sofort wieder zu verschwinden. 2) Hiermit hängt die Differenz in demjenigen zusammen was getadelt wird. Vorher wird ein gigantisches Gemälde von politischem Verfall des Reiches entworfen, seine Niederlagen, seine innere Zerrissenheit, seine Versuche sich Entschädigung in äusseren Kriegen zu verschaffen werden dargelegt. 10, 1—4 handelt es sich um ganz andere Dinge, die hier Angeredeten sind ungerechte Richter, also immerhin einzelne Personen und nicht das ganze Volk. 3) Der Eindruck, dass es sich 10, 1—4 um einzelne Personen und nicht mehr um ein ganzes Volk handle, wird wieder durch die Anrede verschärft und die mit ihr übereinstimmende directe Drohung. Nun rühren aber jene grossartigen Züge in der Schilderung von Cap. 9 daher, dass hier ein historischer Rückblick gegeben wird auf den Verwesungsprocess, dem das nördliche Reich seit längerer Zeit unterlag. Es würde für den Propheten schon schwieriger gewesen sein, einen solchen Rückblick mit derselben Objectivität auf die Geschichte seines eigenen Vaterlandes zu thun. Dagegen legt jener Tadel gegen ungerechte Richter, die der Prophet kennt, anredet und direct bedroht, den Gedanken an jüdische Grosse nahe, deren Treiben Jesaia mehrfach in derselben Weise beurtheilt hat, wie es hier geschieht. Man kann das Urtheil über die Differenz dahin zusammenfassen: Cap. 9, 7—20. 5, 26—30 sind ein historisches Gemälde im grossen Stil mit breiten Pinselstrichen ausgeführt, 10, 1—4 sind eine Vordergrundszeichnung, deren Verhältnisse nicht

zu denen jenes Gemäldes passen wollen, dort handelt es sich um eine Nation, hier um einzelne Individuen, dort um das Nachbarreich Juda's, hier um Juda selbst. Hierzu kommt die ungeschickte Art, wie sich 10, 1—4 zu 5, 26—30 stellen würde, es würde diesem Stück unmittelbar vorgreifen. Ich dächte, schöner könnte der Prophet die Katastrophe nicht einleiten, als es 5, 26 ff. geschieht. Welche Kunst in der malerischen Schilderung des Assyrerzuges! Vom Ende der Erde her sehen wir ihn die Länder durcheilen, mit der höchsten Spannung verfolgen wir seinen sturmgleichen Schritt, bis er sich auf Israel stürzt und das unglückliche Volk vernichtet. Und eine solche mit wahrer Genialität der Darstellung erreichte Wirkung sollte sich der Prophet auf so klägliche Weise verdorben haben, wie es durch 10, 1—4 geschehen würde? Die in 5, 26—30 so sorgsam vorbereitete und eingeleitete Katastrophe sollte er in 10, 1—4 so beiläufig als etwas auch seiner Modalität nach völlig selbstverständliches geschildert haben? Das ist unglaublich. Den Ausschlag giebt, dass wenn wir mit jenen Auslegern 5, 26—30 hinter 10, 1—4 stellen, eine Katastrophe nach der Katastrophe geschildert wäre. Denn eins ist deutlich, dass durch שׁאה ממרחק תבא die assyrische Eroberung gemeint sein muss — trotz derselben bliebe also die Hand Jahves ausgereckt um die Assyrer vom Ende der Erde herzuführen. Dies aber hat bisher keinen der Ausleger, welche Cap. 5 mit Cap. 9 verschmolzen haben, gekümmert, mit der grössten Oberflächlichkeit ist man darüber hinweggegangen. Auf weiteres führt die Capiteleintheilung, welche mit 10, 1—4 einen neuen Abschnitt beginnt. So wenig man dieselbe überall in Schutz nehmen kann, so liegt ihr doch in den meisten Fällen ein richtiges Gefühl zu Grunde. Mir scheint sie hier zweifellos im Rechte zu sein. Sie giebt der Empfindung Ausdruck, dass die frische Anrede des ersten Verses wohl eine neue Rede beginnen kann, aber nicht als Fortsetzung zu C. 9, 7—20 passt.

Hieraus ergiebt sich, dass 10, 1—4 wahrscheinlich den Anfang einer verloren gegangenen Rede gegen Juda bilden.

Der Refrain muss also dadurch hinzugekommen sein, dass man dieses Stück fehlerhaft zu 9, 7—20 hinzuzog, und die ursprüngliche Stelle von 5, 26—30 ist hinter 9, 20. Beachtet man nun weiter, dass der jetzt in Cap. 5 vorfindliche ursprüngliche Schluss von Cap. 9, 7—20 Zeugniss für eine geheimnissvolle Beziehung beider Capp. aufeinander ablegt, so legt es sich nahe, zu vermuthen, die ursprüngliche Stelle von 10, 1—4 sei in Cap. 5 gewesen. Dies wird nun sowohl durch den Inhalt wie durch die Form von Cap. 5 in auffallender Weise unterstützt. Es müsste doch ein sehr sonderbarer Zufall sein, dass der in Cap. 9 herrschende Refrain sich an 5, 25—30 wiederfindet und zugleich das in Cap. 5 nicht weniger als 6mal sich darbietende הוֹי mit folgendem Participium das in Cap. 9 störende Stück 10, 1—4 charakterisiert. Als weiteres gradezu überwältigendes Moment tritt hinzu, dass Cap. 5 von Juda handelt und nicht von Nordisrael, und die Untersuchung von 10, 1—4 ergab, dass dieses Stück ebenfalls die Verhältnisse des Südreiches im Auge zu haben scheint. Um endlich den Beweis abzurunden ist der Text von Cap. 5, 7—24 in einer grenzenlosen Verwirrung. Stade hat in seiner Geschichte Israels p. 605 darauf hingewiesen, dass 1) in V. 13—19 oder besser in V. 13—23 ein Geröll von unzusammenhängenden Drohungen und Anklagen vorliegt und 2) die Vermuthung ausgesprochen, dass ein Spruch, der sich speciell mit ungerechten Richtern beschäftigt habe, hier ausgefallen sein müsse. Und grade diesen in dem Zusammenhang mit Recht vermissten Spruch würde 10, 1—4 darbieten. Ich glaube, dass es Stade gelungen ist, die ursprünglichen Textverhältnisse wenigstens einigermassen zu reconstruieren, er stellt V. 17 hinter V. 13, streicht V. 15 f. als glossatorische Zusätze aus 2, 9, 11 und setzt V. 14 hinter V. 19. Mir scheint es einfacher V. 17—19 zwischen V. 13 und 14 einzuschieben. Die Unechtheit von V. 15 f. möchte ich nicht absolut behaupten, eher scheint mir der Text von 2, 9, 11 überfüllt, wenn man auch allerdings V. 15 bequem missen könnte. Hierdurch ergeben sich für die „Wehe“ dieses Cap. einigermassen gleichmässige Strophen.

V. 8—10 gegen die Wucherer mit angefügter Drohung.

V. 11—13+17 gegen die Schlemmer mit entsprechender Drohung.

V. 18 f. V. 14—16 gegen die falschen Führer des Volkes mit Drohung.

In Betreff von V. 20—24 kann man nur noch Vermuthungen aussprechen. Möglicherweise sind hier nur V. 20, 21 und 24 ursprünglich; V. 22 würde sich gut vor V. 11 schicken, und V. 23 könnte nach 10, 1—4 hineingehören und wäre also ein neues Bindeglied zwischen diesem Stück und Cap. 5. In Anbetracht aller dieser Verhältnisse ist es berechtigt, von einer gradezu kolossalen Zerstörung des Textes zu sprechen, und die Annahme ist wahrlich nicht zu kühn, dass bei einem so mangelhaft überlieferten Capitel eine Strophe verloren gehen konnte. Ueber ihre ursprüngliche Stelle in Cap. 5 bleiben uns natürlich nur Vermuthungen. Entweder sie hat den Schluss des Orakels gebildet, also hinter V. 24 gestanden, oder am Anfang der „Wehe" also vor V. 8. Für das letztere könnte sprechen, dass ihr Inhalt sich trefflich an V. 7 anschliessen würde, und dass bei der hervorragenden Stelle, welche die Propheten und grade Jesaia auch sonst der Forderung strenger Gerechtigkeit in ihren Weissagungen einräumen, diese Klage über Rechtsverdrehung am besten an den Anfang passen würde. In diesem Fall müsste ein Abschreiber von einem הוֹי auf das nächstfolgende abgeirrt sein und dann das weggelassene Stück an falscher Stelle nachgetragen haben. Aus Abschreiberversehen erklären sich auch die durcheinanderschwirrenden „Wehe" der VV. 20—24. Denn sie begreifen sich am besten, wenn sie als Nachträge vorher ausgelassener Verse aufgefasst werden. Diese konnten auch deshalb wegfallen, weil, wenn zwei Wehe in einer Strophe aufeinander folgten, der Abschreiber beim Erblicken des zweiten das erste vor sich zu haben glaubte, das bereits abgeschrieben war, und darum auf den folgenden Vers überging. Dass diese Strophe nun hinter 9, 20 also mitten in das Orakel gegen Nordisrael, dessen Schluss 5, 26—30 bildete, hinein gerieth, beruht gewiss auf reinem Zufall, vielleicht

weil der Rand dort grade Raum zum Nachtragen bot, vielleicht weil der Schreiber grade soweit abgeschrieben hatte, als er das Versehen bemerkte. Dass sie dort in den Text hineingezogen und mit dem Refrain versehen wurde, war eine natürliche Consequenz. Auch die Versetzung von 5, 26—30 mit dem Refrain an 5, 24 würde sich daraus erklären, dass ein späterer Leser auf Grund noch intacter Handschriften durch ein Zeichen die Notwendigkeit der Einfügung von 10, 1—4 in den Text von Cap. 5 andeutete, und dies Zeichen irrthümlich, aber sehr begreiflich auf die Schlussstrophe von 9, 7 ff. bezogen wurde. Man wende gegen diese Stellung von 10, 1—4 nicht ein, dass das Stück die Katastrophe Judas nicht drohe, sondern vielmehr als bekannt voraussetze. Dies konnte nach den eben erst ausgesprochenen Versen 5, 5 f. gar nicht anders sein und geschieht ja auch in den folgenden „Wehe" mehrfach. Es unterliegt keinem Zweifel, dass so den kraftvollen Drohungen des 5. Cap. ein neues herrliches Stück als Anfang zugefügt werden würde. Für unmöglich halte ich übrigens auch seine Stellung am Schluss des Cap. nicht, obgleich mir allerdings V. 20—24 eher den Eindruck machen, als habe sich die Rede des Propheten gewissermassen schon erschöpft gegenüber dem vorherigen Wortreichthum der Invectiven und Drohungen. Bei ursprünglicher Stellung am Schluss würde sich die Hinzufügung von 5, 26—30 allerdings besser erklären, schwerer aber wäre der Wegfall der Strophe zu begreifen.

Zum Schluss setze ich eine Uebertragung der beiden so reconstruierten Capp. her, indem ich vorher noch kurz meine Auffassung des Cap. 9 begründe. Die alte von Gesenius begründete Anschauung, dass V. 7—20 die dem Nordreich bevorstehenden Geschicke weissagen, wird noch in neuerer Zeit von den meisten Auslegern reproduciert. Knobel-Diestel, Naegelsb., Brdenkp. haben sie ebensowohl angenommen als Hitzig und Umbreit, welche das Cap. „Drohung stets neuer Strafen für das unbussfertige Israel" überschreiben. Delitzsch Comm. II. Aufl. p. 165 hält sich auch hier in schwankender Unbestimmtheit: „der Proph. nimmt seinen Standort in einer

Zeit wo Gericht auf Gericht über Gesammtisrael ergangen ist, ohne es zu bessern. Zu diesen vergangenen Gerichten gehört auch die Züchtigung Ephraims durch Tiglatpileser. Wie viel oder wie wenig von dem, worauf der Prophet von diesem idealen Standort zurückblickt, vergangen ist, lässt sich nicht bestimmen und ist für das Verständniss der Weissagung gleichgültig. Nicht bloss dies oder jenes, sondern alles, was in diesem Abschnitt mit Perfecten und Aoristen ausgedrückt ist, hat der Prophet von seinem idealen Standort aus hinter sich liegen". Dem gegenüber ist die Stimme Ewalds fast ungehört verhallt, welcher dieses Stück als Rückblick charakterisierte, Cheyne I. C. A. u. Proph. I. p. 63 u. Smith haben sich ihr angeschlossen. Dass sie angesichts der durchherrschenden Perfecta u. Impf. mit ו conv. in V. 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19 sowie des Refrains die grammatisch einzig mögliche ist, wird auch von Delitzsch anerkannt. Nur accidentell tritt dazwischen das Impf. auf, nämlich in der Ausmalung oder da wo es sich darum handelt Zustände, die noch jetzt fortwirken, zu beschreiben. Ausserdem ist z. B. für das יסכסך die Möglichkeit zu beachten, dass in der Poesie das Impf. von seinem ו convers. durch andere Worte getrennt werden kann. Ferner ist unleugbar, dass mit 9, 7 ff. von dem Propheten kein idealer sondern ein höchst realer Standort genommen wird. Israel hat soeben schwere Verluste erlitten, da diese seine Selbstüberhebung nicht haben dämpfen können, so wird ihm nun die Katastrophe angedroht. So scharf wie möglich stehen sich die beiden Tempora in V. 8 und V. 10 gegenüber, jenes droht dem Volk mit fühlbarster Strafe, dieses blickt auf eine schon vollzogene zurück. Hierzu kommt, dass die Rede mit ihrem Refrain und Wendungen wie והעם לא שב וגו' V. 12 deutlich Amos 4, 4—11 nachgebildet ist: wie Amos lauter vergangene Ereignisse aufgeführt hat, denen dann in V. 12 die Drohung angehängt wird, genau so ist hier das Verhältniss zwischen Strophe 1—3 und Strophe 4. Die Verweisung auf das Perf. proph. wie es z. B. in 9, 1—6 gebraucht wurde, hilft nichts. Denn diese Stelle unterscheidet sich beträchtlich von der unseren.

Dort kommt es auf Darstellung von Ereignissen an, welche alle ziemlich in eine und dieselbe Zeit fallen, hier dagegen würde eine Kette von Ereignissen, sämmtlich eins aus dem anderen abgeleitet in ihrer Folge vorgeführt werden. Zudem ist dort der „ideale Standort“ gleich im ersten Verse mit voller Deutlichkeit eingenommen. Der Prophet schildert nicht die Ereignisse der messianischen Zeit in ihrer temporalen Aufeinanderfolge, so dass erst die Geburt, dann die Inthronisation, dann die Siege, dann das Reich des Messias geschildert werden, sondern er setzt ein bei der Befreiung des Volkes von dem Joch der Assyrer und zeigt von hier aus rückblickend wie es dazu gekommen ist. Hierbei war nur die Darstellung im Perf. u. Impf. mit ו conv. möglich. An unserer Stelle aber wäre die sonderbare Art der Schilderung nicht zu begreifen, wenn es sich um zukünftige Dinge handelte. Hieraus ergiebt sich auch, dass nicht eine von diesen Thatsachen als hervorstehend, eine andere als vergangen gedacht sein kann, nur das in der Schlussstrophe geschilderte liegt in der Zukunft. Zu diesem grammatischen Argument kommt ein weiteres, aus der Eigenthümlichkeit der Prophetie gewonnenes. So wenig man den Propheten absprechen kann, die grossen geschichtlichen Krisen ihrer Zeit vorausgeahnt und auch im einzelnen divinatorische Blicke in die Zukunft gethan zu haben, so wenig würde doch eine so specielle und zusammenhängende Ueberschau der Zukunft in einer Reihe aufeinanderfolgender Ereignisse der wahren Prophetie entsprechen. Ganz anders ist z. B. die Darstellung in Cap. 7 u. 8. Die Hauptfrage, um welche es sich handelt, wird demnach sein, ob die in 9, 7—20 in's Auge gefassten Ereignisse sich noch identificieren lassen, ist dies der Fall, so scheint mir alles dafür zu sprechen, dem was Grammatik und sonstige Analogie an die Hand geben zu folgen. Vorauszuschicken ist allerdings, dass die letzten Jahrzehnte des nordisraelitischen Staatslebens uns nur in ihren Hauptmomenten bekannt sind. Suchen wir zuvörderst den realen Standort der Weissagung zu gewinnen, so ist die sittliche Qualität der Bewohner des Nordreichs zu dessen Zeit durch 9, 7—9 charakterisiert.

In ihrem Uebermuth meinen sie vorhandene Schäden leicht ausgleichen zu können. Hieraus folgt weiter, dass Nordisrael, als Jesaia dieses Orakel schrieb, schwere Einbussen erlitten hatte. Es ist sehr beliebt (cf. Gesen., Knob., Diest., Naegelsb., Ew.?) das Orakel nach 734 anzusetzen, als der nördliche Theil des Reiches den Assyrern schon tributär geworden war, die erlittenen Verluste würden also die an Tiglatpileser verlorenen Provinzen sein. Doch halte ich diese Deutung für verkehrt, weil sich dann meines Erachtens die dritte Strophe nicht begreifen lassen würde. Sie endigt mit einer deutlichen Hinweisung auf den syrisch-ephraimitischen Krieg. Das ist die Dissonanz, in welche die vorgängige Beschreibung der nordisraelitischen Wirren austönt, um dann in dem heranbrausenden Assyrerzug ihre Auflösung zu finden. Hätte nun dieser Bruderkrieg schon seine geschichtliche Strafe in dem Gericht gefunden, das Tiglatpileser an dem nördlichen Reich vollstreckte, so würde sich der Prophet eines sehr wirkungsvollen Mittels beraubt haben, um das unablässige Auseinanderfolgen von Schuld und Strafe im Geschick Israels darzustellen, wenn er den Zug Tiglatpilesers, den er doch in 9, 7—9 schon als vergangen gedacht hatte, mit Stillschweigen übergangen hätte. Wie er die Sache jetzt darstellt, folgt (auch wenn 10, 1—4 beibehalten wird) auf den Krieg gegen Juda 9, 20 das assyrische Gericht als etwas noch zukünftiges, das sofort Nordisrael vernichtet. Nun lässt sich durch die Analogie von Cap. 7 u. 8 feststellen, das Jesaia wirklich die Zerstörung Samaria's als unmittelbare Consequenz des Krieges gegen Ahas angesehen hat. In wünschenswerthester Weise also schliesst sich 5, 26—30 an 9, 20 an und giebt den richtigen Commentar zu 9, 7—9. Hiernach ist der Feldzug gegen Ahas aus jenem Uebermuth Nordisraels hervorgegangen, den diese Verse tadeln. Dass Usurpatoren sich durch den Glanz, den siegreiche Feldzüge ihnen verleihen, auf dem Thron zu erhalten suchen, ist eine geschichtlich vielfach zu belegende Beobachtung. Ein gleiches Motiv dürfte also der Krieg des Pekach gehabt haben, der wenn Pekachja als historische Person festgehalten wird, ziemlich unmittelbar

auf seine Thronbesteigung gefolgt sein muss, da nach den assyrischen Monumenten Menachem jedenfalls noch 738 regiert hat, jener Bruderkrieg aber spätestens 735 anzusetzen ist. Als unterstützendes Moment aber kommt hinzu, dass der Krieg gegen Juda nach 9, 20 im Zusammenhang mit den Kämpfen steht, welche Manasse und Ephraim zerfleischen. Nun ist schon vielfach aus II Kön. 15, 25 geschlossen, dass Pekachs Erhebung gegen Pekachja eine Folge von Stammeszwisten war, dass Pekach an der Spitze der Gileaditer, also Manassiten gegen Ephraim aufstand. Sonach haben wir bei Annahme der Abfassung des Orakels zu Anfang des syrisch-ephraim. Krieges einen trefflichen Zusammenhang zwischen Strophe III u. IV. Was sind aber die Schäden, welche Pekach durch jenen Krieg auszugleichen hoffte? Wellh. hat auf die Thatsache aufmerksam gemacht, dass die zweimalige Ermordung judäischer Regenten mit unglücklichen Kriegen zusammenhieng, welche sie geführt hatten: II Kön. 12, 18—22. 14, 18 ff. Versetzen wir die Thronbesteigung des Pekach in das Jahr 736, so ist ein Zusammenhang zwischen seiner Schilderhebung und dem für das Land ungemein drückenden Tribut des Menachem an Tiglatpileser kaum zu verkennen. Die Unzufriedenheit, welche die nur durch eine das ganze Volk belastende Umlage zu verwirklichende Aufbringung des Tributs erregen musste II Kön. 15, 20, gab unruhigen Köpfen wie Pekach bei ihrem Aufstand Erfolg, zugleich aber auch Veranlassung, durch den judaeischen Krieg eine Entschädigung für alle erlittenen Einbussen zu verheissen. Auch bei den Kämpfen, die er mit den Anhängern des Pekachja zu bestehen hatte, wird es nicht ohne Schädigung des Landes abgegangen sein, alle Verluste sollte nun der Feldzug gegen Ahas ausgleichen. Sonach ist das Orakel bei dieser Annahme allseitig verständlich.

Was die erste Strophe anlangt, so empfängt V. 10 sein Licht durch V. 11 und kann daher nicht richtig überliefert sein, wie auch die meisten Ausleger annehmen. Der Fehler muss in רצין stecken, denn der parallele Begriff איביו ist hinterher in die Aramaeer und Philister auseinandergelegt.

Schon vor Bredenkp. war ich daher geneigt צרריו oder auch bloss צריו für צרי רצין zu lesen. Doch würde das Suffix etwas matt klingen, besonders wegen des sofort folgenden עליו. Ich bin daher jetzt geneigt, statt רצין ein יצחק oder auch יוסף zu vermuthen, graphisch liegt das erste näher; cf. auch Am. 7, 9, 16, die Seltenheit des Namens in ethnischer Beziehung konnte wohl dazu führen, ihn zu verlesen. Hiernach brauchen wir uns nicht zu bemühen, den hier erwähnten Kriegen eine Stelle in der Regierung Rezin's von Damaskus anzuweisen, vielmehr haben wir Freiheit an die älteren Syrer- und Philisterkriege zu denken. Der Uebergang in Am. 2, 9 ff. zu den früheren Wohlthaten Jahves an Israel ist bei weitem schroffer. Die hier erwähnten Kämpfe standen doch in einer Beziehung zur damaligen Gegenwart, nur durch Joas und Jerobeam II. war Israel wieder siegreich geworden. — Aus der zweiten Strophe ergiebt sich, dass in Folge einer entsetzlichen, von Jahve verhängten Katastrophe Missregiment in Israel eintrat, durch welches Kriegsunglück und Unruhe aller Art herbeigeführt wurde. Bei jener Katastrophe fiel der König mit einem Theil des gemeinen Volkes. Besonders der Zusammenhang mit dem Folgenden: „es wurden die Leiter dieses Volkes Irreleiter" legt es nahe, hierbei an die Vernichtung der kraftvollen Dynastie Jehu unter Sacharia zu denken, da seit ihrer Beseitigung die Wirren nicht aufhörten. Der Tribut des Menachem an Tiglatpileser hatte ja nach II Kön. 15, 19 den Zweck, durch die Hülfe des Grosskönigs das Königthum in seiner Hand zu befestigen. Da nach dem oben bemerkten diese Zahlung in das Ende der Regierung des israelitischen Herrschers fällt, so wird es zu einer völligen Beruhigung der Parteikämpfe unter ihm kaum gekommen sein, und es muss daher sehr natürlich erscheinen, dass den Jesaia dieser klägliche Zustand so vorzugsweise beschäftigte, dass er den Tribut an die Assyrer nicht ausdrücklich in dieser Rede erwähnte, auch Hosea hat seiner nur vorübergehend gedacht 5, 13. 10, 6 (?).

Für die in den Uebersetzungen angedeuteten Textänderungen verweise ich auf die Commentare, jede Priorität

bereitwillig und dankbar anerkennend. In 9, 18 ist mir נעתמ auch verdächtig, die Conjectur Kesslers (Bredenkp.) aber passt nicht in den Zusammenhang, den Sinn trifft am meisten Krochmal (Cheyne II p. 144), der נִצְּתָה liest. In 9, 19 möchte ich vorschlagen, für זְרֹעוֹ, da der Sinn nach dem Zusammenhang völlig sicher, זֵרוּעַ aber keine im Hebräischen übliche Bezeichnung von Verwandten ist, das naheliegende רֵעוֹ cf. אחיו V. 18 zu lesen.

Cap. V. Wider Juda.

. . . .

V. 5 Und nun, kund sei euch was ich thun will an meinem [Weinberg:
Entfernen seine Hecke, dass er abgeweidet,
Zerbrechen seinen Zaun, dass er zertreten werde.
V. 6 Und will ihn machen zur Wüste, unbeschnitten und [unbehackt
Und er soll aufgehn in Disteln u. Dornen
Und den Wolken befehle ich, nicht Regen ihm zu spenden.
V. 7 Denn der Weinberg Jahves der Heerschaaren ist das [Haus Israel
Und die Leute von Juda seine wonnevolle Pflanzung,
Und er hoffte auf Rechtsrath, und siehe da Unrath,
Und auf Gerechtigkeit, und siehe da Schlechtigkeit.

10, 1 Weh — die da sprechen unheilvolle Sprüche
Und die Richter, die Verderben decretieren.
5, 23 Die gerechtsprechen den Frevler um Bestechung
Und dem Unschuldigen die Unschuld aberkennen!
10, 2 Um die Armen des Rechts zu entkleiden
Und zu rauben das Recht den Elenden meines Volkes
Damit die Wittwen ihre Beute werden und die Waisen [ihr Raub —
10, 3 Und was wollt ihr thun auf den Tag der Ahndung
Und bei dem Unheil, das von fernher naht,
Zu wem fliehen um Hülfe und wo lassen euren Reichthum?

10, 4 Nur krümmen sollt ihr euch unter Gefangenen
Und unter Erschlagenen niederstürzen!

5, 8 Weh, die da fügen Haus an Haus, die Feld nehmen zu Feld
Dass kein Raum bleibt, und das Land ihr allein bewohnet!
5, 9 Offenbart hat sich mir Jahve der Heerschaaren:
Viele Häuser sollen wüst werden, grosse und schöne
[ohne Bewohner.
5, 10 Denn zehn Joch Weinland werden bringen ein Fass
Und die Aussaat eines Malters bringt eine Metze.

5, 22 Weh die Helden im Weintrinken, gewaltig im Mischen
[des Würzweins
5, 11 Weh, die früh aufstehn, dem Würzwein nachzujagen
Die lange aufbleiben, indem Wein sie erhitzt,
5, 12 Die da zechen bei Harfe und Cither, bei Pauke und Flöte,
Aber das Werk Jahves schauen sie nicht
Und das Wirken seiner Hände beachten sie nicht.
5, 13 Darum wandert aus mein Volk aus Mangel an Erkenntniss
Und seine Edlen werden Hungerleider
Und seine Menge verschmachtet vor Durst,
5, 17 Und es lagern sich Schafe wie auf altgewohnter Trift
Und die wüsten Güter der Reichen weiden ab die Lämmer.

5, 18 Weh die herbeiziehn Verschuldung durch Stricke der Lüge
Und Versündigung wie mit Wagenseilen!
5, 19 Die da sprechen: es komme schnell heran sein Werk,
[dass wir es sehen,
Und es zeige sich doch der Rath des Heiligen Israels,
[dass wir ihn merken!
5, 14 Darum reisst die Hölle auf ihren Rachen
Und öffnet ihr Maul ohne Ende,
Und es fährt hinab (Zions) Herrlichkeit und ihr Reichthum
Und ihre laute Lust und wer in ihr froh war.
5, 15 [Und gedemüthigt wird der Mann und erniedrigt der Mensch
Und die hohen Augen müssen sich beugen]
5, 16 Und erhaben ist Jahve der Heerschaaren durch Gericht
Und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit.

5, 20 Weh, die da nennen das Böse Gut und das Gute Bös!
Die da machen Dunkel zu Licht und Licht zu Dunkel!
Die da machen Bitter zu Süss und Süss zu Bitter!
5, 21 Weh, die da weise sind in ihren Augen
Und nach ihrem Urtheil verständig —
5, 24 Darum, wie die Feuerflamme Spreu verzehrt,
Und das brennende Stroh zusammensinkt,
So soll ihre Wurzel zu Moder werden
Und ihre Blüthe wie der Staub verwehen
Weil sie verachtet die Lehre Jahves der Heerschaaren
Und das Wort des Heiligen Israels verschmäht.

Capitel IX. Wider Israel.

9, 7 Ein Wort sendet der Herr wider Jacob
Und einschlagen soll es in Israel
9, 8 Und fühlen soll es das ganze Volk
Ephraim und die Bewohner Samaria's
Die sich rühmen im Hochmuth und Stolz ihres Herzens:
9, 9 „Ziegelsteine sind eingefallen und Quadern wollen wir [bauen,
„Maulbeerfeigen sind abgehauen und Cedern lassen wir [sprossen.
9, 10 Und doch hatte erhoben Jahve Isaaks Dränger wider ihn
Und seine Feinde angestachelt:
9, 11 Aram von Osten und die Philister von Westen,
Und sie verzehrten Israel mit vollem Maul,
Bei all' dem wandte sich nicht sein Zorn
Und noch blieb seine Hand ausgereckt.
9, 12 Wandte sich doch das Volk nicht zu dem der es schlug
Und den Jahve der Heerschaaren suchten sie nicht.
9, 13 Da rottete aus Jahve aus Israel Haupt und Schweif
Palmzweig und Binse auf einen Tag.
9, 15 Und die Leiter dieses Volkes wurden Irreleiter
Und seine Geleiteten gingen zu Grunde.

9, 16 Darob verschonte nicht Jahve seine Jünglinge
Und seiner Waisen und Wittwen erbarmte er sich nicht,
Denn sie alle sind Ruchlose und Bösewichter
Und jeder Mund redet Thorheit,
Bei all' dem wandte sich nicht sein Zorn
Und noch blieb seine Hand ausgereckt.
9, 17 Denn es entbrannte wie Feuer die Bosheit
Das Distel und Dornen verzehrte
Und anzündete die Dickichte des Waldes
Und sie lohten empor in Wolken von Rauch,
9, 18 Durch den Zorn Jahves der Heerschaaren erglühte das [Land
Und es ward das Volk wie Zunder im Feuer
Niemand erbarmte sich noch seines Bruders.
9, 19 Man hieb ein zur Rechten und hungerte noch
Man frass zur Linken und ward nicht satt
Ein Jeder verzehrte des Nächsten Fleisch.
9, 20 Ephraim den Manasse, Manasse den Ephraim
Sie Beide vereint wider Juda!
Bei all' dem wendet sich nicht sein Zorn
Und noch bleibt seine Hand ausgereckt.
5, 26 Und er erhebt ein Panier einem Volke von fern
Und zischt es herbei vom Ende der Erde, und eilend [naht es heran.
5, 27 Kein Ermüdeter und Strauchelnder darunter,
Es schläft nicht und schlummert nicht,
Nicht löst sich der Gurt seiner Lenden, nicht reisst der [Riemen seiner Schuhe,
5, 28 Seine Pfeile sind scharf, sein Bogen gespannt,
Seine Rosseshufe dem Kiesel gleich, seine Räder dem [Sturmwind.
5, 29 Es brüllt wie der Löwe und knurrt wie der Jungleu
Und brüllt und ergreift Raub und trägt fort — Niemand [rettet.
5, 30 Und dann brüllt es über ihm wie die Meerbrandung
Und blickt er hin zur Erde, da ist Dunkel und Angst
Und das Licht verschwindet in Jahves Wolken.

Die Unechtheit von Cap. 11,10—12, 6.

Stade hat in seinen „weiteren Bemerkungen zu Mich. 4 und 5“ Z. A. T. W. 3, 16 meiner Kritik seiner ersten Ausführungen über diesen Propheten gewissermassen den Vorwurf der Unvollständigkeit gemacht, da unter den von mir ihm entgegengesetzten Stellen aus Jesaia, wo von „vielen Völkern“ die Rede sei, mit denen Israel zu thun habe, Cap. 11, 10 ff. fehle. Die Weglassung dieses Cap. aber war meinerseits mit voller Ueberlegung erfolgt. Denn schon längere Zeit vorher war mir die Unechtheit dieses Stückes gewiss geworden. Es ist mir eine Freude gewesen, seitdem bei Stade a. a. O. und Guthe Zukunftsbild p. 41 ebenfalls Bedenken in dieser Richtung zu begegnen. Und da Beide ziemlich summarisch verfahren sind und meist auf die Aelteren verwiesen haben, deren Gründe nicht immer sehr wohlerwogen sind, so lohnt es sich, der Sache näher zu treten.

Sofort der 10te Vers veranlasst unter Voraussetzung jesaianischer Abfassung zu ernsten Zweifeln, welche eine genauere Vergleichung der Geschichte der messianischen Idee mehr und mehr verstärkt. Wenn Stade meint: „V. 10, nach 11, 1 gearbeitet, hat an 2, 2—4 seine Sinnparallele“, so scheint er mir der Schwierigkeit keinen vollen Ausdruck verliehen zu haben. Der Vers verkündigt nemlich keineswegs den Universalismus des Gottesreiches als etwas neues, sondern er spricht von ihm im Tone einer anerkannten, allgemein befolgten Wahrheit, man könnte fast sagen: im Tone einer Citation. Dass der Messias zum Panier [1]) den Heiden gesetzt sei, wird

---

[1]) Nebenbei sei hier darauf hingewiesen, dass das Panier sonst stets ein kriegerisches Zeichen ist Ex. 17, 15, welches meist die Richtung eines feindlichen Zuges angeben soll. So Jes. 5, 26. 18, 3. 31, 9. Jer. 4, 6. 21. 50, 2. 51, 12. 27, auch wohl Jes. 13, 2. Aus Num. 21, 8 26, 10. Jes. 30, 17. 33, 23. Ez. 27, 7 ist nichts zu schliessen. Aus genommen sind nur Jes. 11, 10. 12, die exilischen Stellen Jes. 49, 22. 62, 10 und Ps. 60, 6, welche jedenfalls späte Stelle auf Deuterojes.

in einem Nebensatz ausgesprochen, welcher den Begriff der Wurzel Jsai's so expliciert, dass der Prophet dabei auf den allgemeinen Beifall seiner Leser zu rechnen scheint. Und dies: die Art und Weise, wie der Vers von der universalen Bedeutung des Messias spricht, scheint es mir unmöglich zu machen, ihn von Jesaia abzuleiten.

Versuchen wir uns doch klar zu machen, was die Messiasidee ihren damaligen geschichtlichen Voraussetzungen und den unzweifelhaft echten Weissagungen des Propheten nach bedeutete. Der Messias ist das Gegenbild Davids, — des glanzvollen Herrschers am Anfang der Geschichte des Königthums. So sicher er das ist, wird er doch Hos. 3, 5 und Ezech. 34, 23 David redivivus genannt, ist er ein rein nationaler Held. Gewiss auch ein Ideal der Religiosität und Rechtbeschaffenheit nach dem Herzen Jahve's, aber in den nationalen Schranken und Formen, welche die Voraussetzung an die Hand gab, er werde ein echt israelitischer König sein. Sein Auftreten steht daher immer in einem gewissen Gegensatz gegen die Heidenwelt, sofern diese nemlich als Feindin Israels in Betracht kommt cf. 9, 1 ff., wo er einem Gideon gleich sein Schwert gegen die Heiden schwingt. Daher ist er ein „starker Held", nach 11, 2 mit dem Geiste politischer Klugheit und kriegerischer Mannhaftigkeit ausgerüstet, cf. 28, 6, wo diese Seite der Sache dem Propheten so wichtig erscheint, dass er Jahve zum Geist der Soldatentugend werden lässt für die, welche den Feind zum Land hinausjagen, cf. auch Mich. 5, 5. Wir wiederholen es, dass hiermit nur eine Seite der Sache in's Auge gefasst wird, der König ist auch das Ideal der Frömmigkeit und edelster Menschlichkeit, aber es bleibt bestehen, dass er ein König ist und weder Priester noch Prophet noch Religionsstifter, wozu ihn die Unklarheit mancher alttestamentlichen Theologen

---

ebenso zu beruhen scheint, wie die unserige. Nach dem alten echten Sprachgebrauch müsste also der Messias, welcher den Heiden zum נֵס gesetzt ist, dadurch entweder als ihr Kriegsherr oder als ihr Angriffsobject charakterisiert sein. Dass beides hier nicht in Frage kommt, liegt auf der Hand.

so gern stempeln möchte. Wie in dem Bilde Wilhelms I. in einer für uns Deutsche so sympathischen Weise der Krieger, der Mensch und der Fromme vereinigt sind, genau so verhält es sich mit dem Ideal des messianischen Königs, das der Prophet in Jes. 9 und 11 uns vor Augen gestellt hat. Wenn ich vorher von einem Gegensatz dieses Herrschers gegen die Heidenwelt sprach, so würde das ja freilich nicht ausschliessen, dass der Messias als Mittelpunct zweier concentrischen Kreise gedacht sein könnte, eines engeren, welcher durch Israel, und eines weiteren, welcher durch die Heidenwelt dargestellt würde. Zeigten ja doch die Weltmonarchieen der damaligen Zeit mehrfach Verwandtes, ein herrschendes Volk, umgeben von einer oft grossen Zahl von Vasallenreichen. Auch durch die Herrschaft Davids über die benachbarten Nationen konnte ein solches Ideal des messianischen Reiches wohl gegeben sein. Indessen bliebe immer ein dreifaches hierbei zu erwägen: 1) Das Reich Davids war trotz seiner Bedeutung von einer Universalmonarchie noch sehr weit entfernt, wie sie der zwar unbestimmte aber gerade in seiner Unbestimmtheit auf Abgebrauchtheit der Idee des Universalismus hinweisende Ausdruck גוים u. עמים hier voraussetzt, und 2) der Herrscher eines solchen Reiches würde gerade als ein gewaltiger Imperator und Held erscheinen müssen. 3) Die sonstigen Stellen, an welchen der Universalismus erscheint, und auch die unserige weisen auf einen ganz anderen Ursprung dieser Idee hin, als ihn das Reich Davids in seiner allerdings nicht unbedeutenden Ausdehnung bieten würde. Mit vollem Recht hat Stade behauptet, dass in dieser Beziehung unsere Stelle eine Sinnparallele zu 2, 2—4 bietet. Nun aber hat der Universalismus von Cap. 2 sein Centrum nicht in politischen Reflexionen und Hoffnungen, sondern in der Ueberzeugung von der religiösen Ueberlegenheit Israels über die Heiden. Die Religion Israels ist es, welche schliesslich nicht durch die Gewalt der Waffen, sondern durch das geistige Mittel des in Jerusalem erschallenden Gottesworts die Heidenwelt überwindet. Diese Idee verhält sich gradezu ausschliessend gegen die particularistische Messiasidee. Diese

stellt Israels Hoffnung dar mit Ausschluss, eventuell auf Kosten der Heidenwelt, jene die Hoffnung Israels, sofern sie zur Beglückung resp. Veredelung der Heidenwelt dient: Jes. 2, 4. Mich. 4, 3. 4. Allerdings wäre es selbst in diesem Fall verkehrt, von einer Hoffnung der Heiden auf Kosten Israels zu sprechen, die Verherrlichung Israels und seines Gottes steht auch hier immer im Vordergrunde cf. Jes. 2, 2, wie besonders Deuterojesaia, der edelste Vertreter des sogenannten Universalismus zeigt. Denn hier bildet doch die schliessliche Erhöhung Zions als des Sitzes Jahve's das Centrum der Zukunftserwartungen. Selbst das Leiden Israels, welches den Heiden zunächst zu Gute kommt, muss doch endlich nur zur um so grösseren Anerkennung des Gottesvolkes führen: 52, 13—15. — Ebensowenig aber, wie in 2, 2—4 von einer politischen Abhängigkeit der Heidenvölker von Jerusalem die Rede ist, sondern vielmehr von moralischer Anerkennung, welche der heiligen Stadt zu Theil wird, redet Jes. 11, 10 von einer Unterjochung der Heiden durch den König Zions. Wie nach 2, 2—4 die Heiden zur heiligen Stadt wallfahren, um sich von Jahve über das Rechte belehren zu lassen, so fragen und suchen sie hier nach dem Messias, der ihnen zur Signalstange, zum Sammelpunct gesetzt ist. Nicht durch die Kunst seiner Politik, nicht durch sein Schwert unterwirft der Messias die Nationen wie einst David: die Nationen, welche nach ihm fragen, stehen ebendeswegen in keinem rechtlichen, sondern nur in einem moralischen Verhältniss zu seiner Person. Demnach ist Jes. 11, 10 nicht eine geradlienige Weiterbildung des echten Messiasgedankens, sondern stellt eine Combination der Messiasidee und der Idee des Universalismus dar. Diese beiden Ideen schliessen sich aber sonst bei Jesaia aus, sie gleichen, um das obige Bild beizubehalten, nicht zwei concentrischen, sondern zwei excentrischen Kreisen, der Mittelpunct des einen liegt in dem Particularismus, der Mittelpunct des anderen in dem Bewusstsein der Propheten, dass die ethische Religion Israels im Grunde die wahrhaft humane ist. Die Combina-

tion beider Anschauungen[1]) ist darum keineswegs so naheliegend, wie sie uns heutzutage bedünken will, nachdem wir uns gewöhnt haben, in Jes. 9, 1 ff. und 11, 1 ff. eine mehr

[1]) Gen. 49, 10 liegt sie nicht vor, denn es ist ausdrücklich von dem Gehorsam der Völker die Rede, also von ihrer Unterwerfung. Uebrigens scheint auch mir der Vers nicht intact. Dass 10a vom Königthum Davids über Israel spricht, sollte doch auch nach V. 8 klar sein und würde auch nicht bezweifelt werden, wenn nicht Silo in 10b zu deutlich auf die Richterzeit hinzuweisen schiene. Böte nun die Lesart der Masorethen wenigstens einen verständlichen Sinn, so könnte man es sich erklären, wie Dillm. das doppelt bezeugte Königthum Davids dieser Anspielung auf die Richterzeit aufzuopfern im Stande ist. Haben doch auch sämmtliche alten Uebersetzer (mit Ausnahme der Vulg.) wenn sie das Wort überhaupt wiedergaben (cf. Wellh. Die Composit. des Hexateuch[2] 1889. p. 321 über Aquila) es als שֶׁלֹּה punctiert. Nun ist Wellh. a. a. O unleugbar im Recht, wenn er die messianische Deutung der Stelle aus dem Zusammenhang heraus für die einzig mögliche erklärt. Auch das wird den messianischen Auslegern zuzugeben sein, dass die Bezeichnung des Messias in שלה stecken muss, das folgende וְ leitet deutlich einen Zustandssatz ein, welcher den Messias näher beschreibt als einen, dem die Heiden gehorchen werden. Allerdings ist aber שִׁלוֹ neben ולוֹ unmöglich, und die Streichung des letzteren misslich, wie Wellh. jetzt auch anerkennt. Da mit שלה nichts anzufangen ist, so möchte es sich vielleicht empfehlen, dafür מֹשְׁלָהּ zu lesen nach der messianischen Stelle Jer. 30, 21, cf. 22, 30 und Mich. 4, 8. Das Suffix bezöge sich auf Juda zurück = „bis sein Herrscher kommt, dem auch die Heiden gehorchen". Nun redet der Hauptsatz von der beständigen Dauer des Königthums Judas über seine Brüder, aber nicht vom ewigen Bestand des Hauses Davids, er kann also nur aufgefasst werden als ein Wunsch oder eine Weissagung aus der Zeit des geeinten Reiches. Nach Jerobeam I. konnte Niemand mehr dem Stammvater eine solche Weissagung in den Mund legen. Bleibt jenes aber für die Dauer der Geschichte bestehen, dann ist der Messias überflüssig, dessen Reich ja die Wiederzusammenfassung der Volkskraft Israels unter einem einheitlichen Scepter bedeutet cf. Hos 3, 5. Am. 9, 8. 11. 12. Jes. 8, 23. 9, 1. 6. Jer. 23, 6. Ezech. 37, 22 cf. 34, 23, und der auch grade deswegen als Gegenbild Davids erscheint. Wollte man aber hiergegen einwenden: der Messias sei hier als Universalherrscher geschildert, und gerade dieser Zug solle ihn gegenüber dem Königthum Davids und seiner Nachfolger charakterisieren, so würde dem gegenüber einmal gelten, dass doch auch David und Salomo fremde Völker be-

oder weniger directe Zeichnung von dem Bilde des Stifters der absoluten Religion zu sehen. Besonders scheint sie mir fernliegend bei demjenigen Propheten, welcher mit so frischer Unmittelbarkeit und unverkennbarer Begeisterung sowohl die eine wie die andere Zukunftserwartung vertreten hat, so dass man noch in die Genesis jeder einzelnen für sich hineinschauen kann. Denn sichtlich setzt die Combination beider schon eine gewisse Abgeblasstheit der einen oder der anderen oder auch aller beider voraus. Lässt sich aber Jesaia mit Recht als echter Vertreter jener particularistischen Messiaserwartung bezeichnen, welche durchweg die frischen Farben der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit an sich trägt, so ist es sehr unwahrscheinlich, schon für ihn sei jenes Ideal eines nationalen Herrschers zu einem Propheten für die Völkerwelt, resp. zu einem priesterlichen Orakelertheiler geworden. Immerhin — die Geschichte spielt ja zuweilen sonderbar, aller Unwahrscheinlichkeit zum Trotz müsste man diese Wandelung schon bei Jesaia annehmen, wenn es sich mit Sicherheit nachweisen liesse, er habe die in Rede stehende Modification der ursprünglichen Messiaserwartung und ihre

---

herrschten, und ferner, dass dieser Zustand des Reiches der Nachwelt als unerreichbares Ideal erschienen ist. Keiner der älteren Propheten wagt bei Schilderung des Messiasreiches über ihn hinauszugehen. Hätte Amos jene Weissagung von dem dereinstigen Universalreich des Messias gekannt, er hätte diesen nicht nur über die dereinst von David unterworfenen Völker herrschen lassen. Dazu kommt das ungeschickte dieser Terminsetzung, als seien das Königthum Davids und das Reich des Messias einander entgegengesetzte Dinge. Wollte der Verf. überhaupt vom Messias weissagen, warum that er das in dieser halb versteckten Anspielung? Ich halte demnach V. 10b für einen Zusatz zu 10a, welcher die spätere Nichtübereinstimmung der geschichtlichen Wirklichkeit mit jener Weissagung durch Verweisung auf den künftigen, einigen Herrscher Israels und der Heiden erträglich zu machen suchte. Deswegen braucht derselbe indessen nicht vorexilisch zu sein, dass man auch nach dem Exil und im Exil auf den Messias gewartet hat, ist eine bekannte Thatsache. Waren dem Interpolator durch die bereits vorhandene Prägung des ersten Versgliedes die Wege gewiesen, so liess sich der jetzt im Text gebotene Widerspruch kaum vermeiden, dass der Messias die Grenze für das davidische Reich bilden werde.

Verschmelzung mit dem Universalismus irgendwo bewusst vollzogen. Nun aber liegt eine solche bewusste Umschmelzung des älteren Bildes nirgends bei ihm vor. Auch unsere Stelle vollzieht sie nicht, sondern setzt sie schon voraus und zwar in einem Tone so absoluter Selbstverständlichkeit, dass man erkennt, der Verfasser dieses Verses vermag sich gar nicht mehr in den alten Geist hineinzuversetzen, welcher das Messiasideal geschaffen hatte.

Auf welche Zeit aber deutet dies? Im allgemeinen lässt sich sagen: auf die Zeit, wo die nationale Selbständigkeit Israels überhaupt nicht mehr eine reale, unmittelbar wahrnehmbare Thatsache war. Je mehr Israel ein geistliches Gemeinwesen wurde mit rein religiösen Zielen, um so mehr musste sich auch die Idee des Königthums umbiegen zu der einer priesterlichen resp. prophetischen Grösse. In welchem Umfang dieser Umschwung sich vollzogen hat, davon bietet die nachexilische Chronik ein schlagendes Beispiel. Unter ihren Händen ist ein total neuer David entstanden, dessen ganzes Bestreben in der Einrichtung des Tempels und seines Cultus aufgeht cf. Wellhausen Gesch. Jer. I, 189. Die ersten geschichtlichen Spuren dieser Umwandelung zeigen die Schriften der beiden exilischen Propheten, des Ezechiel und des Deuterojesaia. Bei Ezechiel, dem das Hauptinteresse der Tempeldienst ist, spielt der König bereits eine ziemlich untergeordnete Rolle, die Besorgung der äusseren Angelegenheiten des Cultus, ohne welche derselbe nun einmal nicht bestehen kann, wird ihm übertragen, sonst nur vorübergehend von ihm Notiz genommen. Dass Deuterojesaia den Messiasberuf dem Perserkönig Cyrus übertragen habe, möchte ich nicht annehmen, da sich nichts directes hierüber in seinem Buche findet. Charakteristisch genug bleibt es allerdings, dass er ihm den alten Ehrentitel des Gesalbten Jahve's ertheilt, der sonst nur von den national-israelitischen Herrschern gebräuchlich ist. Als ebenso bedeutungsvoll muss es angesehen werden, dass in dem ziemlich umfangreichen Buch dieses Propheten, welches sich in grossen Partieen mit der Darstellung der

Hoffnung Israels nach der Rückkehr aus dem Exil beschäftigt, des messianischen Königs nirgends Erwähnung geschieht. Die einzige Stelle, welche an die Person des David und die ihm zugeschworenen zuverlässigen Gnadenverheissungen anknüpft, 55, 3 ff., ist ein evidenter Beweis dafür, wie sehr sich die nationale Hoffnung verändert hat. Ezechiel kannte das Königthum wenigstens noch aus Erfahrung, er hatte noch eine unmittelbare Anschauung von den wirklichen Aufgaben und Bethätigungen eines Herrschers; Deuterojesaia aber, im Exil unter der Gola aufgewachsen, welche dem politischen Leben gänzlich entrückt war, vermag sich von dem Wesen eines israelitischen Königs keinen Begriff mehr zu machen. Dass er nicht die natürlichen Aufgaben jedes anderen Königs haben kann, ist ihm jedenfalls sicher. So wird denn David nicht zum Typus des künftigen israelitischen Herrschers, sondern zum Vorbild Israels selbst. Was David einst war soll Israel später werden. Und wie es der Prophet als seine Lieblingsaufgabe bezeichnet, Israel darzustellen unter dem Bilde eines Propheten, so wird David hier vorgeführt als ein Zeuge unter den Nationen, d. h. als ein offenbar nach prophetischem Muster vorgestellter Vertreter der reinen Gotteswahrheit. Dass er daneben auch Fürst und Befehlshaber von Völkern genannt wird, steht so unvermittelt hinter diesem Praedicat, dass man hierin nur eine fast widerwillige Reminiscenz an die geschichtliche Wirklichkeit sehen kann. In Uebereinstimmung hiermit wird dann Israels Beruf ebenso wie 42, 1 ff. und 49, 1 ff. definiert als ein Rufen der Völker (zum Lichte der wahren Religion). Ich denke, an dieser Stelle haben wir was wir suchen: eine bewusste Umbiegung der Idee des Messias in die des Universalismus. Nicht als wollte ich behaupten, Jes. 11, 10 beruhe direct auf ihr, ich möchte hiermit nur die Richtung bezeichnen, in welcher die Entwicklung der exilischen Theologie vor sich gegangen ist.

Auf die hohe geschichtliche Bedeutung von Sach. 3 und 6 ist bereits vielfach hingewiesen worden. Die Entsündigung des Hohenpriesters stellt die Sündenvergebung für das nachexilische Juda dar, sie und seine Krönung in C. 6 symbolisiert

das Kommen des künftigen Zemach. Mag man nun zwei Personen gekrönt oder auch nur geweissagt sein lassen, oder den Messias als Priester und König zugleich denken, jedenfalls stellt sich hier eine starke Veränderung des Begriffes „Volk Gottes" dar. Israel hat nicht mehr die natürlichen Aufgaben der anderen Nationen, es ist zu einem priesterlichen Gemeinwesen geworden, dessen Spitze entweder durch einen Priesterkönig oder durch einen Priester und König, ja wohl auch durch den Priester allein gebildet wird. Auf diesen Prämissen nun ruht Sach. 9, 9 ff.[1]), die nächste directe Parallele zu Jes. 11, 10 ff., denn Jes. 55, 3 f. wird der Messias ja nicht erwähnt. Der König Zions erscheint hier im deutlichen Gegensatz gegen die kriegerisch gefärbten Bilder der wirklichen vorexilischen Herrscher und vielleicht im Anschluss an Deut. 17 als so feindselig dem Streitross und Kampf, dass er nicht einmal für seine eigene Person ein Pferd besteigt, sondern sich mit einem Eselsfüllen begnügt. Wo bleibt hier der אֵל גִבּוֹר und die מרבה מִשְׂרָה von Jes. 9? Und wie würde dieser Prophet im Stande gewesen sein, Jes. 28, 6 harmlos nachzusprechen, wo Jahve als Kriegsgeist die Heersäulen durchweht? Allerdings spricht er ja V. 13—15 von blutiger Vernichtung der Griechen unter Jahve's Führung, aber die vorgängige Schilderung des Königs und sein Fehlen hier reden deutlich genug. Und aus V. 15 geht hervor, dass hier nicht wie Jes. 28, 6 von einem eigentlichen, noblen und ehrlichen Krieg die Rede ist. Hier redet vielmehr der fanatische Blutdurst eines politisch rechtlosen und arg gedrückten Volkes, für welches das Kriegshandwerk nicht eine nothwendige Seite des politischen Lebens und einfache Bethätigung der Bürgertugend ist wie bei Jesaia, sondern welches das Morden nur als die ultima ratio der in ihm glühenden Rachsucht kennt. Ueber eine gleiche gegenseitige Bedingtheit eines geistlichen Habitus Israels und fanatischer Rachgier

[1]) Ueber die Abfassungszeit cf. Stade Z. A. T. W. I. Deuterozacharja. Es verlohnt sich darauf aufmerksam zu machen, dass diese nächste Parallele zu Jes. 11, 10 auch nach dem Urtheil des A. T.-lichen Textes nachexilisch ist.

sind besonders die Psalmen z. B. der 137ste zu vergleichen, welcher sicher in die unpolitische Zeit Israels fällt. — Es liegt auf der Hand, dass in dieser Stelle die Gestalt des Königs schon fast verschwindet und der eines homo spiritualis Platz macht. Dies bezeugen zum Ueberfluss die Prädicate, welche ihm beigelegt werden. Er ist נוֹשָׁע, wohlgemerkt kein מוֹשִׁיעַ wie Saul und David oder auch wie Gideon und Simson. Er bewirkt keine יְשׁוּעָה für Israel wie einst Jonathan 1 Sam. 14, 45, der מוֹשִׁיעַ muss vielmehr Jahve allein im Gegensatz gegen alle irdische Vermittelung sein, der König verhält sich lediglich passiv bei den Erfolgen der Nation. Kein Wunder, dass er denn auch kein „starker Held" sondern ein „Elender" ist d. h. die personificierte Passivität, wie das nachexilische Israel als Nation betrachtet. Hierin drückt sich der geistliche Charakter des Ideals am klarsten aus. Bei derartig der Amtswirklichkeit eines Königs fernliegenden Functionen und Prädicaten wird es am richtigsten sein, auch das erste Prädicat צדיק nicht auf sein gerechtes Gericht, sondern auf den aller Forderung des Gesetzes entsprechenden sittlichen Habitus des Herrschers zu beziehen. — Ist er aber so beschaffen, dann versteht es sich auch, dass die religiöse Sehnsucht der Völkerwelt sich auf ihn richtet, um sich in Demuth seine Entscheidungen gesagt sein zu lassen. Stellt er doch im wesentlichen dasselbe in einer Person dar, was die Thora und das Wort Jahve's Jes. 2, 2–4 in einer Norm und Vorschrift. Wie sehr die beiden Stellen verwandt mit einander sind, zeigt sich z. B. auch darin, dass genau dasselbe was Jes. 2 als Folge des in Jerusalem gespendeten Gottesworts auftritt, nemlich die Vernichtung der Kriegsgeräthe und der unterwürfige Anschluss an die Frieden decretierenden Entscheidungen in der Gottesstadt von Deuterosacharja in Zusammenhang gebracht wird mit der Person des Messias. Diese nachexilischen Analogieen sprechen deutlich genug, sie zeigen, dass wirklich die Vorstellung von dem Endkönig Israels in jener Zeit hinreichend abgeblasst war, um andere Farben, nemlich die des Priesters und des Propheten aufnehmen zu können. Sie zeigen ferner,

dass demzufolge auch der Messias resp. sein Urbild David zu einem Gegenstand religiöser Scheu für die Heidenwelt geworden war, d. h. sie bieten diejenige Vergeistlichung und Entnationalisierung der Messiasidee, welche Jes. 11, 10 ff. bereits vorausgesetzt wird, aber mit dem rein nationalen Messiasbilde von Jes. 11, 1 ff. nichts zu thun hat [1]).

וְהיתה מְנֻחתו כבוד] Dass der Prophet bei der Ruhestätte des Messias Jerusalem im Auge hat, kann nicht zweifelhaft sein. Aber so klar dieser Sinn der Worte ist, so sicher wir sein können, dass מנחה hier etwa soviel als Residenz bedeutet, so befremdend ist dieser Ausdruck, denn niemals sonst bezeichnet מנחה die Residenz eines irdischen Herrschers. Nur einmal kommt es sonst vor in Verbindung mit einem israelitischen König Jer. 51, 59, hier bezeichnet es eine Station, welche er auf der Reise macht, 'שׂר מ ist hier der Reisemarschall oder Quartiermacher des Königs. Ebenso bezeichnet das Wort Num. 10, 33 die Ruheplätze der Wüstenreise, und wie es hier von den einzelnen Stationen derselben stehen kann, so auch von der letzten grossen Endstation Palaestina, durch welche Israel für immer zu seiner Ruhe kam. In demselben Sinne des Ruheplatzes wird das Wort aber nicht nur auf das heilige Land, sondern auch auf dessen Hauptstadt Jerusalem übertragen, sofern Jahve oder die Lade Jahve's dort nach langem Umherziehen eine Ruhestätte erhielt. I Chron. 28, 2. Ps. 132, 8. 14. Daher מנחה gerade soviel geworden ist wie Residenz Jahve's Jes. 66, 1, auch von Israel gesagt werden kann, es habe durch den Tempel eine Ruhe-

---

[1]) Die Harmlosigkeit, mit welcher Nowack Z. A. T. W. IV. 279 Stade gegenüber behauptet „die Gedanken von Mich. 4, 3 f." (und dann erst recht die von Jes. 11, 10) „sind factisch identisch mit Jes. 11, 4 ff. jener Schilderung des Friedensreiches der Endzeit" (cf. dagegen Stade p. 293), ist befremdlich. Steht doch 9, 6 deutlich zu lesen, dass der Messias regieren soll über das Königreich seines Vaters David. Ist das die ganze Erde? Muss das zweifache ארץ in 11, 4 nicht hiernach das heilige Land bedeuten? cf. 11, 9 und überhaupt Wellhausens Gesch. Isr. I, p. 431 ff. Uebrigens halte ich auch Lagarde's Conjectur וְהִכָּה עָרִץ für richtig.

stätte gefunden. I Reg. 8, 56. Deut. 12, 9. Wie alle angeführten Stellen einer späteren Zeit angehören, so zeigt das ebenfalls nachexilische Sach. 9, 1, wie gern damals dieser in der exilischen und nachexilischen Tempelsprache beliebt gewordene Ausdruck selbst in ziemlich fernliegender Anwendung gebraucht wurde. Wollten wir den eben constatierten Sprachgebrauch pressen, so müssten wir unsere Stelle unter Voraussetzung jesaianischer Abfassung übersetzen: seine Ruhestation oder Reisestation wird herrlich sein. Erst unter Annahme nachexilischer Abfassung dieses Verses gewinnt die selbstverständliche Beziehung von מנוחה auf Jerusalem als Residenz des messianischen Königs ihre sprachgebräuchliche Begründung. Auch das Prädicat von מנחה leidet für sich betrachtet an auffallender Unbestimmtheit, während es doch von dem Verf. offenbar recht bestimmt gedacht ist. Dies weist wie bei מנחה auf einen fest geprägten Terminus resp. eine feststehende Anschauung in religiöser Beziehung hin, welche der Verf. voraussetzen kann. Dass dabei nun lediglich an die irdische Herrlichkeit des künftigen Jerusalem gedacht sei, ist kaum anzunehmen, der Satz würde in diesem Fall etwas zu selbstverständliches besagen [1]), der Prophet hat wohl vielmehr auf die göttliche Herrlichkeit verweisen wollen, welche Jerusalem in der messianischen Zeit verklären wird. Allerdings hat diese Hoffnung schon ihre Anknüpfung beim echten Jesaia, aber zum festen Dogma wurde sie doch erst durch die Zukunftsbilder des Exils, sonderlich Ezechiels und Deuterojesaias, welche diese Herrlichkeit in so ausführlicher und geflissentlicher Weise ausmalen, dass von da an Niemand mehr an ihr vorübergehen konnte. Nach dem Exil konnte Jedermann sofort wissen, was es bedeute, dass die menuḥa der Wurzel Isai's kabod sein werde, alle diese an sich keineswegs klaren [2]) Ausdrücke hatten hier feste religiöse Prägung erhalten.

---

[1]) Dies scheint mir auch gegen die sonst nicht ungeschickte Verbesserung מְנֻחָתוֹ zu sprechen.

[2]) Ich mache nur vorübergehend darauf aufmerksam, dass Jesaia selbst unter der Wurzel Isai's etwas anderes versteht als den Messias,

V. 11 u. 16. Auch sonst hat Jesaia von dem שְׁאָר עם יהוה gesprochen z. B. 28, 6. 10, 20 f., aber es ist ein total anderer Begriff, den er dort mit dem Rest verbindet, als der an dieser Stelle auftretende. Sonst bedeutet der Rest Israels dasjenige *was von Israel noch übrig bleibt im heiligen Lande, nachdem die Hauptmasse des Volkes in die Gefangenschaft geführt ist.* Zeuge hierfür ist vor allem Cap. 6, wo der Wurzelstumpf des Baumes, welcher nach dem Fällen im Boden zurückbleibt, den heiligen Samen der Zukunft darstellt. Zeuge hierfür ist ferner Cap. 10, wo offenbar mit שׁאר ישוב nicht die Wiederkehr des Restes aus fernem Lande gemeint ist, in welches er dereinst exiliert wurde, sondern die Bekehrung des im Lande zurückgebliebenen Volkes, das den Gerichten nicht erlegen ist. Dies wird vor allem auch durch den Verlauf des ganzen Cap. erwiesen, das ja in der Vernichtung Assurs durch Jahve vor Jerusalem gipfelt, cf. auch die allerdings wohl kaum echt jesaianischen Worte: II Kön. 19, 31. Jes. 37, 32. In der That besteht hierüber auch keine ernsthafte Differenz unter den Auslegern. Wie natürlich dieser Sprachgebrauch ist, darüber bedarf es keiner Auseinandersetzungen [1]). Er findet sich daher auch sonst bei Jesaia und den meisten vorexilischen Schriftstellern, bei welchen שְׁאָר und שְׁאֵרִית gewöhnlich parallel oder synonym mit פלטה auftritt. Am klarsten hat sich Sephanja hierüber ausgesprochen, ganz im jesaianischen Sinne 3, 11—13 „an jenem Tage lasse ich weichen aus deiner Mitte deine übermüthigen Spötter, und nicht wirst du dich fürder überheben auf meinem heiligen Berge. *Und ich lasse übrig in deiner Mitte* ein arm und elend Volk, und sie werden Schutz suchen beim Namen Jahve's . . . der *Rest Israels* thut kein Un-

---

und dass kaum anzunehmen ist, er habe sich selbst in dieser Weise verkehrt ausgeschrieben.

[1]) In privaten Verhältnissen heissen darum die nach einem Unglück aus einem Stamm übriggebliebenen שארית Gen. 45, 7. II Sam. 14, 7, wo ein Weib sagt: „sie wollen meinen Sohn tödten, um meinem Mann nicht Namen noch Rest zu lassen“ cf. Jerm. 15, 9, auch 11, 23: „den Männern von Anathoth soll kein Ueberblieb sein“.

recht“; cf. auch 2, 9, 11, welche hierdurch ihre Erklärung erhalten. In demselben Sinn „der Rest Arams“ Jes. 17, 3, d. R. Philisthaea's 14, 30, d. R. Moabs 15, 9; cf. weiter: Amos 1, 8. 5, 15. 9, 12. Von den unter Jojachin Exilierten werden daher die in Jerusalem zurückgebliebenen als שארית bezeichnet Ez. 9, 8. 11, 13. Denselben Sprachgebrauch theilt der Verf. der Königsbücher, wenn er II 19, 4 die unter Hiskia in Jerusalem zusammengedrängten Juden „den vorfindlichen Rest“ nennt und Jesaia die Worte in den Mund legt, von Jerusalem werde ein Rest und eine Peleta ausgehen II 19, 31: in diesem Fall wird die Nation als nicht mehr vorhanden, von den Feinden aufgerieben und die in Jerusalem Zusammengetriebenen als das einzig noch Erhaltene betrachtet. Nicht verschieden hiervon ist die Betrachtungsweise II 21, 14 und Ezech. 5, 10, wo die nach der Zerstörung Jerusalems noch übrigen Bewohner der Hauptstadt als Rest bezeichnet werden. Ebenso ist es nach dem bisherigen leicht verständlich, wenn im Buch Jeremia mit Genugthuung erzählt wird, Nebukadnezar habe den Juden nach der Zerstörung eine שארית übrig gelassen mit Beziehung auf die Genossen Gedalja's Jer. 40, 11. 15 cf. II Sam. 14, 7. Und so sehr hatten diese das Bewusstsein, der Ueberblieb Juda's zu sein, dass sie auch nach ihrer Auswanderung nach Egypten sich fortdauernd so nannten und nennen liessen Jer. 41, 10. 16. 42, 2. 5. 19. 43, 5. 44, 7. 12. 14. 28. Dass auch die geringe Zahl von Reduces, die nach dem Exil sich in Palaestina zusammenfand, noch längere Zeit, bis auf die Tage Esra's das Bewusstsein nicht los werden konnte, nur ein Rest und Schaar von Entronnenen zu sein aus vielen Nöthen und Gerichten, ist wohl zu begreifen cf. Sach. 8, 6. 11 und Esr. 9, 13—15.

Man sieht, dass in jenen so natürlichen und constanten Sprachgebrauch das Exil und die hiermit eintretende Veränderung der Lage des Volkes Bresche zu legen im Stande war. So lange Jerusalem noch existierte, so lange in Judaea ein Stamm des alten Geschlechtes zurück blieb, seiner Qualität und Quantität nach befähigt, die alten Traditionen zu erhalten, so lange blieb auch auf ihm der Name des Restes

haften. Schwand aber dies Geschlecht, so dass nichts was sich als eine Einheit nach aussen darstellte, im heiligen Lande vorhanden war, dann war die Möglichkeit gegeben, dass in den Exulantenkreisen, welche das specifisch israelitische Bewusstsein unter sich fortpflanzten, die Ueberzeugung entstand, sie seien der Rest des heiligen Volkes. Nur in ihnen, einer stark decimierten, aus vielem Unheil übriggebliebenen Schaar lebte ja Israel noch fort. So deutlich Jes. 46, 3, wo die babylonischen Exulanten als שארית angeredet werden. Möglich, dass dieser Sprachgebrauch im Exil eine grössere Ausdehnung hatte und daher in die obigen nachexilischen Stellen übergegangen ist. Der religiösen Stimmung des Exils, einer starken Gedrücktheit würde eine solche Selbstbezeichnung der Gola wohl entsprochen haben. Andrerseits aber würde sich in ihr auch die Hoffnung des Volkes äussern, denn dem Rest, wenn auch in einem anderen Sinne gedacht, waren ja von je an die Verheissungen gegeben. So in der von Wellhausen als exilisch erkannten Stelle Mich. 7, 18 „wo ist ein Gott wie du, der die Sünde vergiebt dem Reste seines Volkes“. Will man die exilische Abfassung dieser Stelle nicht anerkennen, so stellt sie sich zum Gebrauch des echten Jesaia, ist aus einem grossen nationalen Unglück herausgeschrieben und nach II Kön. 19, 4. 31 auszulegen.

Aber nicht nur die Thatsache des Exils, auch schon ihre sichere prophetische Erwartung vermochte den Sprachgebrauch in der angegebenen Weise umzugestalten. Doch waren hierbei zwei Factoren nothwendig: 1) die prophetische Gewissheit von dem sicheren und baldigen Eintritt des Exils und 2) die Gewissheit, dass das Exil ein absolutes sein und keinen Rest in Palaestina zurücklassen werde, sowie dass die Verheissung den Reduces zu Theil werden solle. Beide Factoren finden sich bei Jeremia im letzten Theil seiner Wirksamkeit nach der ersten Wegführung Jojachins und seiner Mitexulanten. Wie er für die im Lande Zurückgebliebenen während Zedekia's Regierung alle Hoffnung verlor und dagegen fester und fester die Zurückführung der Exilierten in's Auge fasste, zeigt Cap. 24 deutlich. Daher bei Jeremia das

erste Schwanken im Sprachgebrauch constatierbar ist. Bemerkenswerth erscheint zuvörderst, dass der Prophet von fremden Völkern stets den alten naturgemässen Sprachgebrauch beibehält cf. 25, 20. 47, 4. 50, 26 (cf. auch Ezech. 25, 16 u. I Chron. 4, 43). Auch stellt die sicher dem ältesten Buch Jeremia's angehörende Aussage 6, 9 im Anschluss an den echten Jesaia 10, 20. 28, 6 Juda als Rest Israels dar, (cf. Graf z. d. St.). Ebenso hält sich 8, 3 ganz auf einer Linie mit Jes. 17, 3. Ez. 5, 10 etc., ebenso 21, 7. Die erste sichere geschichtliche Spur von dem Umschlag, welchen die Idee des Restes erlebte, findet sich Jer. 23, 3, d. h. in einer Stelle, welche sicher unter Zedekia, wahrscheinlich sogar im Exil geschrieben wurde. Das vorhergehende stellt eine Sammlung von Reden gegen die Könige dar, zu welcher 23, 1—8 das Nachwort bilden. Zunächst wird noch einmal zusammenfassend das Gericht gedroht, dann aber die dereinstige Sammlung des Restes Israels aus allen Ländern verheissen, wohin Jahve sie zerstreut habe. Da 22, 28 die Wegführung Jojachins jedenfalls voraussetzt, so ist das Stück nicht vor Zedekia geschrieben. Indessen weisen einige Spuren in diesen Versen auf das schon vollzogene Exil, so der Vorwurf gegen die Hirten, dass sie die Schafe zerstreut, d. h. gegen die Könige, dass um ihretwillen das Exil verhängt sei. Er empfängt nur zur Noth seine Erklärung aus der Exilierung Jojachins. Die Anrede an die Hirten ist historisch nicht fassbar, weil die Hirten nacheinander regierende Könige bedeuten, kann also recht wohl auf blosser poëtischer Vergegenwärtigung nach der Zerstörung beruhen. Dies wird bestätigt durch die verwandte Stelle Ezech. 34, 1—10, welche sich in einem gleichen Schwanken der Anschauung zwischen Wirklichkeit der Königsherrschaft und blosser dichterischer Vergegenwärtigung hält. Auch zu dem הנני פקד bietet Ezech. eine Parallele 34, 10. — Die andre Stelle 31, 7 „Jahve erbarmt sich des Restes seines Volkes und holt ihn aus dem Lande des Nordens“ ist ebenfalls mit Sicherheit in die letzte Periode Jeremia's zu verlegen. Schon die Stellung der Capp. zwischen Weissagungen an die unter Jojachin Exilierten Cap. 29 und

solchen, die im 10ten Jahr Zedekia's ausgesprochen sind Cap. 32, zeigt, dass es sich hier wieder um die letzte Periode der prophetischen Wirksamkeit handelt. Ewalds und Grafs Meinung, Cap. 30 u. 31 hätten einen ursprünglichen Bestandtheil der ersten Sammlung und zwar deren Schluss gebildet, beruht nur auf der ganz unbeweisbaren Voraussetzung, dass auch diese Sammlung schon grössere verheissende Bestandtheile enthalten haben müsse. Viel wahrscheinlicher ist die Ansicht Dahlers, Hitzigs u. Aa., dass diese Capp. erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sind. Mag Graf auch darin Recht haben, dass die Erwähnung von Rama 31, 15 nicht auf 40, 1 beruht, so hat er sich doch die Widerlegung im Uebrigen zu leicht gemacht. So setzt z. B. 31, 8, wenn es auch auf Abfassung in Palaestina hinweist, die Exilierung eher voraus, und die Graf'sche Exegese von 30, 11 auf p. 368 ist mir unverständlich. Vor allem aber spricht für Abfassung nach der Katastrophe der Umstand, dass diese überall vorausgesetzt wird. Es ist doch sehr schwierig, dass der Prophet sich seitenlang in der blossen Fiction derselben habe erhalten können[1]). Aber selbst wenn man dies nicht annimmt, so ist doch sicher, dass je näher wir der Katastrophe mit diesem Cap. rücken, um so leichter der Ton desselben sich begreifen lässt. Es ist sonach das unwahrscheinlichste was es giebt, dass diese Capp. schon im ersten Buch standen, am sicher-

---

[1]) Im Vorübergehen möchte ich darauf aufmerksam machen, dass auch Cap. 32, welches den Kauf des Feldes erzählt, mir ebenfalls erst nach der Katastrophe aufgezeichnet zu sein scheint. Natürlich bleibt sich ja der Prophet bewusst, Vorgänge zu erzählen, welche vorher fallen, aber sowohl in seinen Reden, wie in denen Jahve's macht sich doch der Standpunct der späteren Aufzeichnung geltend. So begreift sich der unmittelbare Anschluss von 32, 15 an den Befehl in V. 14 besser, wenn die Stadt schon zerstört ist. So sind die Worte Jeremia's an Jahve: „was du geredet hast ist geschehen und siehe du siehst es" V. 24 offenbar nach der Zerstörung geschrieben, und dasselbe gilt von V. 42: „wie ich gebracht habe über dieses Volk all' dieses grosse Unglück, also will ich über sie bringen alles grosse Heil das ich rede". Hier wird ja offenbar von jener Thatsache als bereits vollzogener ausgegangen; cf. weiter V. 36b u. 37.

sten geht man, wenn man sie mit ihrer Umgebung in die letzte Zeit Zedekia's verlegt. Nach diesen Stellen Jeremia's sind die interpolierten Verse Mich. 2, 12 f. gearbeitet, welche wahrscheinlich im Exil hinzugefügt wurden, da sie die Rückkehr aus demselben in einer ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nicht entsprechenden Weise schildern. Ihre Unechtheit hat nach einer Bemerkung Hitzigs hauptsächlich Stade Z. A. T. W. I, 163 ff. überzeugend begründet, auch Nowack Z. A. T. W. IV, 277 bezeichnet die Sache damit als entschieden. Ryssels mühsame Gegenargumente in seinem Micha Leipzig 1887 vermögen diesen verlorenen Posten nicht zu retten. Ernstlichen Anstoss an der Stelle nimmt auch A. Schlatter Einl. in d. Bibel Calw 1889 p. 224, hilft sich aber ähnlich wie Ewald. Angesichts dieser Vorgänger kann ich mich einer eingehenderen Beweisführung gegen die Echtheit dieser Stelle für überhoben erachten, bemerke indessen, dass auf den eigenthümlichen, an Jeremia anknüpfenden Gebrauch der שׁארית bei Micha bisher nicht aufmerksam gemacht worden ist, sich also die Unechtheit unabhängig hiervon schon ergeben hat. — Einen ganz eigenthümlichen Gebrauch macht endlich von der שְׁאֵרִית Mich. 4, 7. Derselbe steht der ursprünglichen Anschauung am fernsten. Von dem Begriff des Ueberbliebs, der ihm zunächst eignet, ist keine Spur mehr vorhanden. שׁ׳ nemlich ist hier frohlockender Ausdruck für die aus allen Heidenländern gesammelten und nach Palaestina zurückgeführten Israeliten. V. 6 verheisst Jahve: „ich will sammeln das Hinkende und das Zerstreute zu Hauf bringen und ich will das Hinkende zum Rest machen und das Vertriebene zum grossen Volk". Hoch charakteristisch ist die Nebeneinanderstellung von שׁארית und גוי עצום, sie zeigt eine völlige Umkehrung des Begriffs der שׁארית, der Ueberblieb ist hier zum fröhlichen neuen Anfang geworden. Bei Jesaia ist der Spruch: „für den Rest ist Hoffnung" ein synthetisches Urtheil, hier ist dasselbe Wort zu einem analytischen Urtheil geworden. So hat noch nicht einmal Esra gesprochen, auch nach diesem Indicium muss dies Capitel sehr spät sein. In

Betreff seiner Unechtheit kann ich auch hier nur auf Stade a. a. O. und Theol. Literaturz. 1881 p. 443 verweisen[1]).

Was nun Jes. 10, 11. 16 anlangt, so ist der Rest hier mit den Exulanten identisch, parallel mit seiner Loskaufung aus der heidnischen Knechtschaft wird von der Sammlung der Zerstreuten gesprochen. Schon diese Zusammenstellung und noch mehr der Begriff des Restes weist auf Jeremia und Mich. 2 als die am nächsten verwandten Stellen. Dies führt auf exilische resp. nachexilische Zeit hin. Jedenfalls kann der Widerspruch gegen die Theologie des Jesaia nicht schärfer gedacht werden. Hinzuzufügen ist noch, dass der Inhalt der Stelle auf nachexilische Zeiten führt. Das babylonische Exil scheint schon beseitigt, denn nur vorübergehend gedenkt die Stelle des Restes aus Sinear und Elam, betont dagegen am stärksten die Exulanten in Assur und Egypten. In diesem Falle würde eine rein formelle Anlehnung an die Terminologie von Jer. 23, 3. 31, 7 anzunehmen sein. Die Hauptmasse des Volkes würde in Palaestina wohnend zu denken sein und שאר würde soviel bedeuten als „die noch restierenden Ueberbleibsel des Volks.“

V. 11. Gehen wir nunmehr zu den hier genannten Ländern über, in welchen sich der Rest Israels finden wird, von dessen Befreiung der Prophet redet, so wird es sich zunächst fragen, woran das מִן anzuknüpfen ist. Die sprachkundigsten und bekanntesten Ausleger Lowth, Koppe, Gesen., Ew., Hitz. lassen es von אשׁר ישׁאר abhängen, Knobel, Del., Bredenkp. verknüpfen es mit לקנות. Unleugbar ist dies letztere sachlich das leichteste und einfachste. Aber allerdings steht das לקנות in diesem Falle sehr entfernt, und umgekehrt würde das אשׁר יש׳ etwas sehr nacktes haben, wenn man es nicht mit den folgenden Praepositionen verbände. Die Motivierung warum statt ב ein מן gesetzt ist, siehe bei Hitz. u. Naegelsb. — Dass mit Assur die nördlichen Gegenden Mesopotamiens

[1]) Schwierig liegt die Sache in Mich. 5, 6 f. Es kommt alles darauf an, ob wir die שארית mit denjenigen identificieren, welche das Suffix von יִתְּנֵם V. 2 bezeichnet, oder das geeinte Israel darunter denken. Im letzteren Falle stimmt die Stelle zu Mich. 4, 7.

bezeichnet werden, in welche nach II Kön. 17, 6 Nordisrael deportiert wurde, kann einem Zweifel kaum unterliegen, wenn man nicht an den späteren Gebrauch denken will, welchen man nach dem Exil von Assyria machte, nach welchem es zusammenfassende Bezeichnung Aramaeas und Mesopotamiens ist. Wenigstens weisen nach dem nördlichen Mesopotamien alle die II Kön. 17, 6 genannten Landestheile. Habor und die Städte Mediens, östlich an Assur grenzend, bedürfen keiner Erläuterung. Dass Gozan mit Nisibis zusammengenannt wird, spricht ebenfalls hierfür, cf. Schrader K. A. T.[2] p. 275 u. 614. Sollte Chalach nach Schrader a. a. O. zwischen Arbacha und Rezeph zu suchen sein, so würde dies diese Ansetzung nur bestätigen. — Daneben treten Unter- resp. Mittel- und auch Oberegypten auf, cf. Jer. 44, 1. 15, wo uns nach Jerusalems Zerstörung diese Gegenden als Sitz der jüdischen Diaspora begegnen. Von dem noch südlicheren Kusch springt die Rede dann abermals in den Osten nach Elam und Sinear über. Dass beide Landschaften in dem südlichen Mesopotamien resp. in dem südöstlich an Mesopotamien angrenzenden Landstrich gesucht werden müssen, ist klar, cf. Schrader K. A. T.[2] p. 111 u. 118. Ueber Hamath und die Inseln des Meeres, also die westlichen Länder, welche der Schluss erwähnt, ist eine Auseinandersetzung nicht nothwendig. — Gesenius hat sich zu der Stelle die grösste Mühe gegeben, nachzuweisen, dass zur Zeit des Jesaia die Israeliten wirklich in alle genannten Länder zerstreut waren. Für einen Theil der hier genannten Landstriche mag dieser Beweis auch geglückt sein. Die Rede kann nach 722 geschrieben sein, und wenn dies der Fall ist, dann erscheint die Erwähnung Assurs am Platze. Aber wie schwierig werden seine Behauptungen für alle folgenden Namen. „Zum Reich Assyrien gehörte auch Sinear, das Gebiet von Babel, wohin die assyrischen Könige Gefangene führten“ — Beweis dafür sind Mich. 4, 10 (welches ganz deutlich vom babylonischen Exil Juda's redet) und II Chron. 23, 11 d. h. eine ganz apokryphe Nachricht aus der Zeit Alexanders d. Gr. Mit Elam muss sich Gesen. noch kürzer fassen, er verweist auf 22, 6! Für die nach Egypten

Gefangengeführten wird II Chron. 14, 9 ff. namhaft gemacht d. h. ein glücklicher Feldzug Asa's ca. 200 Jahre vor Jesaia „in welchem aber doch Gefangene in feindliche Hände gefallen sein konnten". Für die Inseln des Meeres beruft er sich auf den Sclavenhandel, natürlich müssen dabei Stellen wie Am. 1, 6, 9 u. Joel 3, 11 herhalten. In Betreff Egyptens nennt er Jer. 41 ff., d. h. ein Ereigniss cca. 1½ Jahrhunderte nach Jesaia. Endlich folgt noch die ebenfalls nachexilische Stelle Joel 3, 7. Das ist Alles. Man weiss in der That nicht, ob man diese Beweisführung für eine ernsthafte ansehen soll. Die Stelle des Jesaia setzt eine Zerstreuung von Israeliten in einem grossen Theile von Asien, Africa und Europa voraus. Und zwar werden hier lauter Länder genannt, von denen wir ziemlich sicher wissen, dass in ihnen Israeliten wirklich einmal in der Zerstreuung lebten. Es wird Assyrien genannt, wohin zweimal vom nördlichen Reiche Deportierte gebracht wurden, und wo später eine zahlreiche Judenschaft lebte. Es wird Babylonien und Susiana erwähnt, wo wir Juden in nicht geringer Zahl antreffen. Egypten und Aethiopien sind aufgeführt, auch hier haben später zahlreiche Juden gelebt, ebenso wie die Besiedelung der kleinasiatischen Küste und der griechischen Inseln durch Juden eine recht bedeutende war. Aber wohlgemerkt: die Zerstreuung Israels in diese Länder war eine Thatsache der nachexilischen Zeit, damals existierten wirklich in allen diesen Ländern grössere Colonieen von Juden, welche auch dem Mutterland nicht unbekannt waren, sondern stete Beziehungen zu ihm hatten, cf. als Commentar Acta 2, 9—11. Von einer solchen Zeit muss eine Prophezeiung wie diese sprechen, unmöglich dagegen kann sie von einzelnen kriegsgefangenen Israeliten reden, welche in fremde Länder verkauft worden waren. Derartige versprengte Trümmer der Nationen hat es zu allen Zeiten und bei allen Völkern gegeben, und Niemand hat sich um sie ein graues Haar wachsen lassen. Sonderlich war das Missgeschick durch Kriegsgefangenschaft in Sclaverei zu gerathen eine im ganzen Alterthum so gewöhnliche Thatsache, dass die Propheten von ihr nur dann reden, wenn sie mit

besonderer Grausamkeit seitens der Feinde verbunden war cf. die גלות שלמה bei Amos. Der Rest Israels, welcher übrig bleiben wird aus Assur etc. muss grosse Diasporagemeinden repraesentieren, auf welche wirklich etwas ankam, sonst hätte der Prophet sie nicht erwähnt. Wozu auch der Aufwand einer Austrocknung des rothen Meeres und des Eufrat um einer Handvoll von Kriegsgefangenen willen? Auch versteht man sonst unter dem Rest Israels niemals nur ein Dutzend einzelne Leute, sondern stets eine grössere Anzahl von Familien.

Hiernach schildert die Weissagung den Zustand Israels, wie er wirklich nach dem Exil bestand: in Palaestina die Hauptmasse, die übrigen Theile des Volkes zerstreut in alle vier Himmelsgegenden und in den genannten Ländern zu grösseren Gemeinden vereinigt. Angesichts dieser Thatsache giebt es nur eine Alternative: entweder hat Jesaia diesen später wirklichen Zustand Israels im Geist vorhergeschaut, oder die Weissagung stammt erst aus der Zeit, als derselbe Wirklichkeit geworden war. Die Antwort kann nicht schwer fallen. Will man auch die Möglichkeit einer göttlichen Vorheroffenbarung dieses späteren geschichtlichen Factums zugeben, so fragt es sich doch: cui bono? Denn es liegt ja klar auf der Hand, dass in diesem Fall die Weissagung nicht erfüllt worden wäre. Israel ist nach dem Exil nicht gesammelt, nicht erlöst aus der Uebermacht der Heiden, das messianische Reich (denn dieses ist hier gemeint und nicht das maccabaeische) hat sich nicht über die Heiden ausgedehnt. Kurz alles was diese Stelle so ausführlich darstellt ist nicht realisiert. Wozu also hätte Gott das Wunder gethan, dem Jesaia diesen späteren Zustand Israels zu offenbaren? Nur um ihm eine Weissagung in den Mund zu legen, welche sich nicht erfüllt hat? Der Aufwand eines solchen Wunderapparats liesse sich nicht begreifen bei seinem plötzlichen Versagen. Demnach ist diese Stelle auch aus diesem Grunde nachexilisch und interpoliert.

V. 12. Jahve erhebt ein Panier den Völkern und sammelt die Versprengten Israels. In Betreff

der ersten Aussage tappt man völlig im Dunkeln. Nach der sonstigen Ausdrucksweise müsste man schliessen, dass damit auf die Sammlung der Völker hingedeutet, also etwas ähnliches gemeint wäre, wie mit dem obigen: „der Messias steht da zum Panier den Völkern". Indessen würde doch die Kürze dieser Andeutung befremden, denn wie vorher, so wird auch sofort weiter von den versprengten Israeliten geredet, welche Jahve zusammenbringt. Wie lösen wir diese Schwierigkeit? Sie gewinnt allein ihre vollgültige Erklärung durch Jes. 49, 22 u. 62, 10, die Mittelglieder, welche dort das Verständniss an die Hand geben, fehlen hier. Dort nemlich heisst es: „ich will den Heiden erheben meine Hand und aufrichten mein Panier, dass sie die versprengten Israeliten herbeibringen in das heilige Land". Wie konnte unser Prophet seinen Lesern zumuthen, seine dunkle Ausdrucksweise zu verstehen, wenn er nicht Jes. 49, 22 vor Augen hatte und die Bekanntschaft mit jener Stelle voraussetzte? Um so weniger aber konnte der echte Jesaia sich so ausdrücken, wie es hier geschieht, da er, wie oben bemerkt, נֵס stets als militärisches Zeichen verwerthet. In diesem Fall lag ja der Zusammenhang zwischen dem Paniererheben und dem Sammeln der Israeliten noch viel weniger klar auf der Hand. Wie sehr hingegen *nach dem Exil* das Paniererheben Israel zu einer tröstlichen Bedeutung gelangt war, das zeigt recht klar Ps. 60, 6, wo es den Israeliten das התנוסס ermöglicht, welches Hithpalel unzweifelhaft richtig durch „sich flüchten" „sich ein Asyl gewinnen" von Hupfeld und Olshausen übersetzt wird. Der Versuch נֵס wenigstens durch Paronomasie mit נוס in Zusammenhang zu bringen ist bedeutungsvoll genug, er bedarf keines Commentars.

Wenn sodann der Prophet von den Verworfenen und Zerstreuten Israels *und Juda's* redet, so ist es doch angesichts dieser Zusammenstellung etwas kindlich zu sagen: er meint mit den Versprengten Israels die Exulanten des Nordreiches (weil zur Zeit Jesaia's solche wirklich vorhanden waren), mit den Zerstreuten Juda's dagegen nur vereinzelte Kriegsgefangene. Geht der eine Ausdruck auf Exulanten,

so auch der andre, wie die sehr häufige Zusammenstellung beider Termini und ihr abwechselnder Gebrauch bei den exilischen Schriftstellern für jüdische Exulanten darthut. Auch das Femininum נפוצות ist von einiger Bedeutung. Es ist exegetische Tradition aber entschieden verkehrt, hierbei an Frauen zu denken. Denn hierdurch bürdet man dem Propheten den Nonsens auf, als sollten von Israel nur die Männer, von Juda nur die Frauen zurückkehren. Das kann nicht seine Meinung sein. Das Feminin. bezeichnet ebenso gut Männer oder wenn man so will Männer und Frauen zugleich wie das Mascul. נדחי. Das auffallende Genus erklärt sich nur wieder aus der späteren Sprachweise, wie sie besonders im Ezechiel und Deuterojesaia ihre Ausprägung gefunden hat. Sie ist aus dem Gebrauch hervorgewachsen, die Sammlung des Volkes unter dem Bilde des Hütens einer Schafheerde vorzustellen, cf. Jer. 3, 17. Jes. 40, 11. Ez. 34, 4. 6. 12. 16. Mich. 4, 6. Zeph. 3, 19. Das Volk soll gesammelt werden aus den vier Enden der Erde. Naegelsb. hat darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Ausdruck dem echten Jesaia völlig fremd sei. Er leitet ihn aus Deut. 22, 12 her und zeigt, dass er nur noch Ez. 7, 2 vorkommt. Er hätte noch weiter gehen können. Der feminine Plural כנפות kommt überhaupt eher als Deut. 22, 12 nicht vor, die einzigen Stellen, an denen er sich noch findet, sind Job 37, 3. 38, 13 und Ez. 7, 2. כנפות הארץ für: Enden der Erde ist sonst nur in den beiden Hiobstellen nachzuweisen, denn Deut. 22, 12 bedeutet es die Zipfel des Gewandes und Ez. 7, 2 die Seiten des heil. Landes. כָּנָף für Himmelsgegend erscheint auch nur an einer unechten Stelle des Jesaia: 24, 16. Da der echte Jesaia mehrfach כנף für „Flügel des Vogels und des Heeres" gebraucht, so ist dieser Sprachgebrauch als ein später zu bezeichnen. Ob er aus dem Deuteron. entlehnt ist, will ich dahingestellt sein lassen.

V. 13. Auch dieser Vers führt mit Sicherheit in die nachexilische Zeit wegen seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Ephraim und Juda. „Die Eifersucht Ephraims weicht und die Dränger Juda's werden ausgerottet." Inwiefern Ephr.

auf Juda vor dem Exil hätte eifersüchtig sein können, ist schwer zu sagen, und diese קנאה niemals geschichtlich wirklich gewesen. Wie bezeichnend für das Verhältniss beider Staaten die II Kön. 14, 8—14 mitgetheilte Begebenheit ist, hat Wellhausen Gesch. Isr. I, 195 f. dargelegt. Amos und Hosea sprechen wohl von dem Stolze Jacobs d. i. des Nordreichs, aber niemals von seinem Gefühl der Eifersucht Juda gegenüber, und aus Jes. 9, 7 ff. geht hervor, dass dieses Hochgefühl dem nördlichen Reich bis in seine spätesten Zeiten verblieb, cf. Jes. 28, 1 גֵּאוּת אפרים. Geradezu komisch aber wirkt diese Aussage unter Voraussetzung echt jesaianischer Abfassung, wenn man den Schluss in's Auge fasst „Juda wird nicht mehr Ephraim bedrängen". Also Juda verhältnissmässig mächtig, Ephraim in eifersüchtiger Feindschaft sich verzehrend. Das ist die vollendete Umkehrung der Sachlage vor Zerstörung des Nordreichs. Doch — hat nicht Jesaia diese erlebt, könnte nicht die Darstellung auf das Verhältniss passen, wie es nach 722 sich gestalten musste? Hier das allein übrig gebliebene Juda, dort das einst mächtige Reich, nun zu Boden geschmettert, seiner Bewohner beraubt und den Assyrern preisgegeben. Indessen — diese Annahme wäre doch eine reine Verlegenheitsauskunft. In der That wird vor dem Exil das Nordreich nach seiner Zerstörung nicht mehr erwähnt, nur die Colonisation des Landes beschreibt der Verf. der Königsbb. noch. Von den kümmerlichen Resten der israelitischen Bevölkerung, welche unter assyrischem Druck zurückgeblieben waren, konnte unmöglich gelten was der Prophet hier erwähnt, dass sie Juda quälten und bedrängten. Aber sind wirklich unter den Drängern Juda's die Ephraimiten mitzuverstehen? Ganz zweifellos. Zunächst zeigt das schon die zweimalige Erwähnung der Eifersucht Ephraims. Denn eine Eifersucht, sofern sie nur innere Empfindung blieb und gar nicht in Thaten ausbrach, würde bei Privatleuten vielleicht Anlass zur prophetischen Rüge geben, bei Völkerschaften aber kaum erwähnt werden. Die zweimalige Erwähnung zeigt, dass sie Juda jedenfalls unbequem geworden sein muss, wenn sie auch vielleicht keinen grösseren Schaden anrichtete. Hierzu

kommt, dass die 2te Hälfte des Verses sich wie eine Explication der ersten ausnimmt, mögen daher die Dränger Juda's auch über die Ephraimiten hinausgreifen, so sind diese doch jedenfalls unter sie mit begriffen. Demnach werden hier Verhältnisse geschildert, wie sie zur Zeit Jesaia's weder vor noch nach der Zerstörung Samarias vorausgesetzt werden können. Dagegen bietet die Annahme nachexilischer Entstehung dieser Stelle eine in jeder Hinsicht befriedigende Erklärung. Der Verf. stellt sich das Verhältniss zwischen Juda und Ephraim vor dem Exil nach Analogie derjenigen geschichtlichen Wirklichkeit vor, wie sie ihn umgiebt, wozu die Chronik in mehr als einer Beziehung Analoges bietet. Wie stolz sprechen hier die jüdischen Könige gegenüber denen des Nordreiches von ihrem legitimen Cultus in Jerusalem. Ebenso wie ein nachexilischer Jude den Samaritanern gegenüber sich gefühlt haben wird. Damals war auch die Eifersucht der Samaritaner greifbare Wirklichkeit geworden. Schon in ihrem Begehren, sich an den Tempel in Jerusalem anzuschliessen zeigt sich ihre Anerkennung seines Gottesdienstes. Aber noch mehr: thatsächlich hat diese religiöse und politische Eifersucht sich geäussert in den unausgesetzten Chikanen, welche nach dem Exil den Juden seitens der Samaritaner bereitet wurden. Wiederum gestaltete sich das Machtverhältniss mehr und mehr zu Gunsten der Juden um, so dass auch das Wort „Juda wird nicht mehr Ephraim bedrängen" seinen geschichtlichen Hintergrund erhält. Dass dem Verf. dieses Verhalten der Brudervölker gegeneinander drückend erscheint, dass er nach Rückkehr der nördlichen Stämme eine Aenderung desselben erwartet, macht ihm alle Ehre und zeigt, dass idealer Sinn in den nachexilischen Juden nicht erloschen war[1]). Aber Jesaia hat nicht so geweissagt, denn alle historischen Voraussetzungen fehlen dazu, und von einer Rückkehr Nordisraels in sein Land hat er sonst nie gesprochen.

V. 14. Die neu geeinten Bruderreiche treten in stolzer

---

[1]) Andrerseits giebt freilich das צ׳ י׳ יִכָּרֵתוּ zu denken, die Weiterexistenz der Samariter als solcher hat er schwerlich in's Auge gefasst.

Machtfülle den alten Feinden gegenüber. Dieser Vers muss auf höchste befremden nach dem was wir oben über die Bedeutung des Messias für die Völkerwelt gelesen haben. Wir glaubten, ein rein religiös fundiertes Friedensreich werde unter seinem Scepter entstehen, die Heiden würden sich demselben gern und freiwillig einordnen, Krieg und Zwietracht werde es nicht mehr geben. Nun erfahren wir plötzlich, dass Krieg und Beute auch dann noch bestehen bleibt. Die Universalmonarchie des prophetischen Davididen verwandelt sich in ein rein nationales, particularistisch gedachtes Reich. Wer fühlt nicht, dass ein Mann von der Kraft des Gedankens wie Jesaia so widerspruchsvolle Ideen nicht in wenigen Versen vereinigt haben kann? Wer spürt hier nicht den Epigonen, für welchen die alten prophetischen Aussprüche über das Messiasreich überlieferungsmässig feststehen, und der darum, nachdem er an der Hand universalistischer Stellen einen höheren Aufschwung genommen hatte, wieder zurücksinkt in die alten nationalen Ideen, welche sich nun einmal traditionell an das Gegenbild Davids anschlossen? Dass nach dem Exil die hier als unterliegend aufgeführten Völkerschaften thatsächlich genannt werden konnten, ist nicht zweifelhaft, doch versteht es sich auch aus dem Ideal, das dem Verf. in der Person Davids vorschwebt, von selbst, dass gerade diejenigen Reiche genannt werden, welche dieser Herrscher Israel unterwarf.

V. 15 f. Diese Verse greifen wieder hinter das eben geschilderte zurück. Denn wenn Ephr. und Jud. sich gemeinsam gegen ihre Feinde wenden, dann ist offenbar die Zurückführung der Exulanten bereits erfolgt. Hier wird sie noch einmal beschrieben, als sei der Prophet noch gar nicht auf sie zu sprechen gekommen, während es doch schon zweimal der Fall war V. 11 u. 12. Auch hier zeigt sich, dass der Verf. mehr reproduciert als frei aus einem Gusse schafft. Liegt so im Ganzen der Stelle ein ziemlich unsicherer Gedankenfortschritt vor, so ist das auch im einzelnen dieser Verse der Fall. Es ist schwer zu bestimmen, ob V. 15 eine Befreiung Israels aus Egypten und Assur verheissen will,

oder ob V. 15a die Ausführung aus Egypten nur als geschichtlichen Typus verwerthet. V. 16, welcher nur von Assur spricht, könnte das letztere empfehlen, andrerseits würde wieder der Inhalt von V. 11 auch an die Rückkehr egyptischer Exulanten denken lassen. Da der Wortlaut der Stelle dies empfiehlt, so ist es immer am sichersten dieser Auffassung zu folgen. Was den Streit betrifft, ob nach LXX statt החרים besser החריב zu lesen sei, so scheint mir die Entscheidung unbedingt zu Gunsten dieser Aenderung ausfallen zu müssen. Wir haben hinreichendes Material, um den Gebrauch der LXX in dieser Hinsicht klar legen zu können. Sie übersetzt החרים am häufigsten durch *ἐξολοθρεύω* oder durch *ἀναθεματίζω*, bei Jesaia stets durch *ἀπόλλυμι*, seltener sind *φονεύω*, *ἀποκτείνω*, *ἀναιρέω*, *ἀφανίζω* und *ἀνατίθημι*. Bei Jeremia speciell kommen noch *ἀφανίζω* 50, 21. 51, 3 und *ἐξολοθρεύω* 50, 26 vor. Die einzige Stelle also, wo es Jer. 25, 9 durch *ἐξερημόω* wiedergegeben ist, kann für ursprüngliches החרים an unserer Stelle nichts beweisen, da hier die gleiche Corruption wie Jes. 11, 15 im hebräischen Text eingetreten sein kann. Dies empfiehlt sich um so mehr, da gerade חָרֵב und seine Derivate ein bei Jeremia häufig vorkommendes Wort (15mal), auch vortrefflich in den Text 25, 9 passt. Zum Ausdruck החריב את לשון י׳ מ׳ cf. Jes. 37, 25. 50, 2. 51, 10. Jer. 51, 36, ferner Jes. 19, 5 f. 44, 27. Befremdlich ist in dieser Aussage die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Prophet die Schilderung von der Austrocknung des rothen Meeres und des Euphrath giebt. Auch sie weist auf mehrfachen Gebrauch bei den Propheten hin und schliesst sich wie mir scheint an Deuterojesaia an cf. 43, 2. 16. 44, 27. 50, 2. 51, 10.

Was Cap. 12 anlangt, so hat schon Ewald mit genialem Blick den compilatorischen Charakter dieses nachexilischen Elaborates erkannt. Hier ins einzelne einzugehen, ist überflüssig, ich beschränke mich auf die Anführung folgender Parallelen:

V. 1: אודך unendlich häufig in den Psalmen.

אנף im Qal nur noch I Kön. 8, 46 (Deut.), II Chron. 6, 36. Ps. 2, 12. 60, 3. 79, 5. 85, 6. Esr. 9, 14; im Hithpael Deut. (4mal), I Kön. 11, 9. II Kön. 17, 18, beide Deuter.

V. 2a cf. Ps. 27, 1. 91, 2. — V. 2b cf. Ex. 15, 2. — V. 3 cf. Ps. 116, 13. 36, 10. 65, 10. — V. 4a cf. Ps. 105, 1. — V. 4b cf. Jes. 26, 13. Ps. 148, 13 u. aa. Psalmstellen. — V. 5 cf. Ex. 15, 1b. Ps. 93, 1. 105, 2. — V. 6 cf. Ps. 48, 2. Sach. 9, 9.

Die Composition von Cap. 28 und Cap. 10.

Dass bis jetzt eine klare Erkenntniss der Composition und des Zwecks des 28ten Cap. gewonnen sei, wird man kaum behaupten können. Allerdings möchte es auf den ersten Blick so scheinen, wenn man erwägt, dass in V. 1—4 die Zerstörung Samarias geweissagt wird, und dem zufolge die erdrückende Mehrzahl der Ausleger: Koppe, Rosenm., Gesen., Maur., Hendewerk, Ew., Umbr., Del., Knob., Diest., Cheyne, Naegelsbach, Guthe, Brdenkp. es in die Zeit vor der Zerstörung Samarias verlegt (725—723). Ihnen gegenüber machen Hitzig und Wellhausen den Eindruck völliger Isoliertheit[1]), wenn sie das Capitel vielmehr in die Zeit des Bündnisses Hiskia's mit Egypten ± 702 versetzen. Indessen ist schon von vornherein bemerkenswerth, dass alle Ausleger Cap. 28 mit den folgenden Capp. enger zusammenschliessen, dass die hervorragenden unter ihnen wie Gesen. ein Schwanken verrathen, ob nicht doch auch Cap. 28 der Zeit des Sanherib zuzuweisen sei, und dass Ewald, aller Wahrscheinlichkeit entgegen, aber offenbar Cap. 28, 1—4 zu Liebe, diesen ganzen Complex von Capp. in die Zeit vor der Zerstörung Samarias

[1]) Wie ich sehe, theilt auch Stade Z. A. T. W. IV, 257 diese Meinung, ohne sich näher zu äussern, Kuenen H. K. O.[2] II, 52 schwankt.

versetzen zu müssen glaubt. Hier liegt offenbar noch eine Unklarheit vor, und diese zu heben, hat sich die folgende Abhandlung zum Ziel gesetzt.

Prüfen wir zunächst die von Hitzig und Wellhausen gegen die überwiegende Meinung vorgebrachten Gründe. Von vornherein muss die Frage am interessantesten erscheinen: wie finden sich diese Gegner der herrschenden Meinung damit ab, dass allem Anschein nach in V. 1—4 die Zerstörung Samarias noch bevorsteht, noch keine abgeschlossene Thatsache ist. Dies ist offenbar die Achillesferse ihrer Ausführungen, hier scheint es eine Kleinigkeit, sie zu widerlegen. Wellhausen sucht diese Schwierigkeit auf folgende Weise zu heben: die Anrede „ha die stolze Krone der Trunkenen Ephraims" gilt den Judäern. Die siegestrunkenen, üppigen Führer seines Volkes schienen Jesaia über Nacht zu Samaritanern geworden zu sein. Mit demselben Uebermuth wie diese taumeln sie, froh des egyptischen Bündnisses, ihrem Untergange entgegen. Um ihren Stolz zu demüthigen und sie vor dem Abgrund zu warnen, in welchem das nördliche Reich zwanzig Jahre vorher versank, tituliert er sie in dieser beschämenden Weise. Hier ist der Einwurf bald zur Hand: wo so ausführlich von Samaria die Rede ist, kann doch unmöglich Juda gemeint sein. Etwas ganz anderes ist es, wenn der Zusammenhang mit voller Bestimmtheit auf eine uneigentliche Bezeichnung führt, wie Cap. 1, 10. Nachdem hier im vorigen Juda ausdrücklich mit Sodom und Gomorrha verglichen ist, verstehen wir den Propheten sogleich, wenn er fortfährt: Höret das Wort Jahve's ihr Obrigkeit und Volk von Sodom! Aber auch das folgende lässt hier gar keinen Zweifel an der Identität von Sodom und Jerusalem aufkommen. Gehört doch Sodom der grauen Vergangenheit an, auch wurde dort Jahve nicht geopfert, das Volk, dessen Opfer Jahve zurückweist, kann nach dem einfachsten Sinne nur Judäa sein. Ganz anders in Cap. 28. Wir entdecken gar keine Nothwendigkeit, unter den Samaritanern etwas anderes als eben sie zu verstehen. Vor allem aber wird durch Wellhausens Annahme das גם von V. 7 ein voll-

kommenes Räthsel. Sind mit den Trunkenen Ephraims die Führer Juda's gemeint, gegen welche sich von V. 7 an die Rede richtet, dann begreift man nicht, wie diese mit „und auch“ den in V. 1 u. 2 angeredeten gegenüber- und gleichgestellt werden können. Oder soll das וגם אלה auf den in V. 5 u. 6 erwähnten heiligen Rest von Juda, auf die Frommen mit Ausschluss der in V. 1 u. 2 genannten gehen, dann ist es wieder unverständlich, wie die folgende Tadelrede gegen die mit dem אלה bezeichneten gerade dieselben trifft, welche in V. 1 u. 2 apostrophiert waren. — Anders findet sich Hitzig mit V. 1—4 ab. Er behauptet zwar nicht, dass Samaria Jerusalem bedeute, aber er meint, der Ton dieses Orakels zeige, dass es sich hier vielmehr um einen Rückblick auf die Zerstörung Samarias handle, diese hätte die Häupter des noch bestehenden Bruderstaats warnen sollen. „Es zieht sich durch dies Stück eine, durch ein ungeheures Schicksal bewegte, gerührte Stimmung und ein elegischer Ton, dessen Wirkung auf das Gemüth durch die sorgfältige Ausführung der Gegensätze V. 3 f. zwischen Sonst und Jetzt, durch die gehäufte Schilderung V. 1 der früheren Herrlichkeit Samariens verstärkt und gesichert wird. Der Aufwand in der Schilderung V. 2 scheint darauf hinzuführen, dass der Phantasie des Sehers die Wirklichkeit schon zu Hülfe gekommen war, jene Bilder hervorrufend und belebend.“ Es ist jedoch schwer, in den ersten Versen des Cap. einen elegischen Ton zu entdecken. Anderen dürfte die Haltung des Orakels vielmehr grimmig erscheinen, die furchtbare Schilderung des daherprasselnden Hagelwetters, die energischen Worte „mit den Füssen soll zerstampft werden der herrliche Kranz der Trunkenen Ephraims“ machen den Eindruck wildester Schärfe. Wenn uns nun aber gar zugemuthet wird, das ביום ההוא V. 5 nicht auf den Tag der bevorstehenden Zerstörung Samarias zu beziehen, sondern darunter „jenen grossen Tag des Gerichts“ zu verstehen, so ist das offenbar in diesem Zusammenhange etwas viel verlangt. Gar keine Bedeutung hat ferner der Grund, dass, „wenn hier von einem künftigen Verderben Samarias die Rede wäre, es als Strafe von Ver-

schuldung direct oder indirect angedroht sein müsste.“ Liegt denn in V. 1 nicht die directeste Hinweisung auf eine Verschuldung? „Es sollte die Erwartung einer Bekehrung des Volkes wenigstens beim Hereinbrechen der Gefahr angedeutet sein“, wo ist aber davon die Rede etwa in Cap. 5 u. 9 u. 22? „Ob der patriotische Seher so unbedingt wie hier geschähe, die Vertilgung einer israelitischen Hauptstadt hätte weissagen können, steht sehr zu bezweifeln.“ Aber cf. ausser den eben angeführten Stellen noch 8, 4 und ferner Amos und Hosea. Solche Gründe sind, wie auf der Hand liegt, nur hervorgesucht, um etwas zu sagen, und brauchen kaum widerlegt zu werden.

In der That sind das auch nicht die Hauptgründe, welche beide sonst so scharfsichtigen Kritiker zu ihrer Behauptung veranlasst haben. Vielmehr ist es die augenfällige Verwandtschaft, welche zwischen Cap. 28 u. 29 ff. obwaltet, die Hitzig mehr in untersuchender, kritisierender, Wellhausen mehr in thetischer, schildernder Weise hervorgehoben hat, und welcher sich wie schon bemerkt auch die Mehrzahl der Anderen, welche Cap. 28 von den folgenden Stücken trennen, nicht hat entziehen können. Ist es doch hauptsächlich das ביום ההוא V. 5, welches Gesen. Jes. III, 827 hindert, Hitzig zuzustimmen. Alle Ausleger weisen auf die Aehnlichkeit dieser Stücke in der Situation, in dem Gedankengange, in den Anklagen, in den Tröstungen hin, welche uns hier entgegentreten. Und doch verlegen sie Cap. 28 in eine Zeit, welche es von den folgenden Capp. wie man früher annahm acht Jahre, wie die jetzige geläuterte z. B. auch von Naegelsbach acceptierte Chronologie zeigt, mindestens 20 Jahre trennt. Und während uns von einem feindlichen Zusammenstoss zwischen Assur und Juda aus dieser Zeit der Regierungen des Salmanassar und Sargon nichts bekannt ist, während vielmehr Jesaia noch Ao. 711 (nach Guthe's sehr wahrscheinlicher Ansetzung) von Juda zu sagen weiss, dass es sich auf den es schlagenden Assyrer stützt 10, 20[1]), soll sich kurz vor der Belagerung

---

[1]) Ein Ausdruck, der allein im Stande ist, die Hypothese Cheyne's

Samarias oder während derselben eine so ähnliche Situation für Juda herausgebildet haben, dass wenn nicht V. 1—4 dieses Cap. allzudeutlich sprächen, man gar keinen Unterschied zwischen dieser Zeit und den hoch erregten Tagen des egyptischen Bündnisses bemerken würde? Betrachten wir zur genaueren Erörterung dieser Thatsache daher zunächst V. 7—22. — Vorab stellen wir die bei allen Auslegern unbestrittene Thatsache noch einmal fest, dass sich dieser Abschnitt ausschliesslich mit Juda beschäftigt. Es ist so, als gäbe es gar kein Samaria und kein nördliches Reich mehr, wie weggeblasen ist dasselbe, das doch nach V. 1—4 noch existieren soll. Das Bild, das uns V. 7 u. 8 vorgeführt wird, ist so anschaulich gezeichnet, dass es unmöglich der Hauptstadt des nördlichen Reiches entnommen sein kann, in welcher der Prophet niemals gewirkt hat. Wir sehen ihn einer wirklich trunkenen Versammlung gegenüberstehen, welche sich aus den Führern des Volkes zusammensetzt, die denn auch in V. 14 als Männer der Spottrede, die ihr dieses Volk in Jerusalem beherrscht, bezeichnet werden. Sie begegnen dem Propheten mit Hohn und Lästerung, welche er in gleich beissender Weise erwidert. Diese Rede und Gegenrede zeigen abermals zum Ueberflusse, dass es sich um Männer handelt, welche die geistige Führung und Zucht des Propheten schon lange an sich erfahren haben, sie aber nur in widerwilliger Weise ertragen und jetzt endlich offen mit ihm gebrochen haben. Immer hat er etwas an ihnen zu meistern, obgleich sie keine Kinder mehr sind, jetzt ist es genug; mag er sich an diejenigen wenden, welche des Zuchtmeisters bedürfen, an die eben entwöhnten, dem Unterricht entgegenwachsenden Kinder. Sie haben den Entschluss gefasst, dem Propheten aus der Schule zu laufen. Dies muss sich in einer so auffallenden That des Ungehorsams und der Widerspenstigkeit geoffenbart haben, dass der Prophet darin

von einem damaligen ernsten Zusammenstoss Assurs und Judas zu entkräften; cf. Proph. II, 183 ff. u. dagegen R. Smith the Prophets of Israel p. 295 ff.

die schärfste Beleidigung Jahve's, als dessen Vertreter er sich betrachtet, sehen kann. Denn er setzt auf ihre Spottreden sofort die Gerichtsdrohung. Die nächste Analogie hierzu bietet sich in 29, 15 f. 30, 1. 2, wo als eine solche Unbotmässigkeit das im Geheimen, verborgen vor Jahve's Propheten abgeschlossene egyptische Bündniss auftritt. Dies wird auch bestätigt durch die Gerichtsdrohung. Denn die Ausleger stimmen darin überein, dass die Stammellippe und fremde Zunge, mit welcher Jahve zum Volke reden wird, nichts anderes als eine assyrische Invasion sein kann. Wie könnte diese so unmittelbar, Schlag auf Schlag der Unbotmässigkeit des Volkes entgegengesetzt werden, wenn es sich nicht bei dieser um einen Act der Auflehnung gegen Assur gehandelt hätte? Und wenn der Prophet fortfährt, Jahve habe das Volk auf die ruhige Arbeit der Nächstenliebe verwiesen, damit sie in Stille die inneren Schäden des Staatslebens ausheilten, weil sie darauf nicht hören wollten, so solle nun die Zeit äusserster Unruhe zu ihrem Verderben über sie kommen, so stimmt das auch sehr wenig zu dem von Guthe hier angenommenen geschichtlichen Hintergrunde. Das Volk soll sich nach ihm im Schutze des assyrischen Bündnisses sicher gefühlt, und diese übermüthige Sicherheit soll den Zorn des Propheten gereizt haben. Denn ein Festhalten an dem Verhältniss zu Assyrien und die Richtung auf die Besserung der inneren Schäden des Volkes schlossen sich offenbar keineswegs aus, der Prophet aber tadelt mit dem „sie aber wollten nicht hören" ein Verhalten des Volkes, das jenem von Jahve gebotenen ausschliessend gegenübersteht. Die nächste Verwandtschaft hat also dieser Vers wieder mit 30, 15 „durch Umkehr und Ruhe würdet ihr stark sein etc., aber ihr habt nicht gewollt". Und wenn der Gegensatz, der dort nicht ausdrücklich genannt ist, hier geradezu erscheint „ihr sprecht: auf Rossen wollen wir reiten, auf Rennern daherfahren" und damit das egyptische Bündniss gegeisselt wird, bleibt hier etwas anderes übrig? Auf diesem falschen Weg sucht das Volk die Ruhe vor den assyrischen Zwingherren, von denen es jeden Augenblick verschlungen zu werden fürchtet, es

sucht Schutz im Schatten Pharao's und meint unter diesem Schirmdach sich sichern zu können. Damit aber beschwört es nur vernichtende Unruhe herauf. In V. 14—22 glaubt Guthe jedoch bestimmte Anzeichen eines freundlichen Verhältnisses zu Assur sehen zu müssen, diese Macht sei hier als Tod und Unterwelt dargestellt, welche alles verschlingen, mit ihr hat das Volk einen Bund gemacht, welcher es vor den drohenden Schlägen der Kriegsgeissel schützt. Freilich sei das kein Herzensbündniss, sondern nur aus Opportunitätsrücksichten geschlossen, darum sagen sie: wir haben Lüge zu unserer Zuflucht gemacht. Offenbar aber hat es seine Schwierigkeiten, Scheol und Tod hier bildlich als Bezeichnung der assyrischen Macht aufzufassen, auch 5, 14 liegt keine Nöthigung zu dieser Annahme vor. Dass ein Bündniss mit ihnen geschlossen wird, beweist gar nichts für figürliche Deutung, cf. Hos. 2, 20. Hiob 5, 23; und wenn man auch zur Noth noch die Unterwelt mit ihrem aufgesperrten Rachen auf das assyrische Reich beziehen könnte, so ist die sehr allgemeine Vorstellung des Todes viel zu wenig fassbar und sichtbar, um in ihr jene so handgreifliche Erscheinung vermuthen zu können. Dagegen spricht alles dafür, unter der daherfluthenden Geissel nicht den Krieg im Allgemeinen, sondern die assyrischen Heere zu verstehen, wie auch wirklich fast alle Ausleger (selbst die der Guthe'schen Ansicht nahestehenden) annehmen. Denn Assur ist auch sonst direct als Stab und Ruthe Jahve's bezeichnet und ebenso als ein daherfluthender Strom. Das unreine Bild der daherfluthenden Geissel erklärt sich gerade am einfachsten, wenn der Prophet hier auf die bei ihm auch sonst üblichen Bezeichnungen dieser Weltmacht reflectiert. Weiter aber begreift man in diesem Falle die starke Spannung gar nicht, welche zwischen dem Propheten und dem Volke hier hervortritt, denn niemals hat sich Jesaia gegen eine Anerkennung der assyrischen Oberherrlichkeit gewendet. Nach allem was wir sonst wissen, hat er in den Jahren nach 734 die Judäer nur gewarnt, auf Egypten ihre Zuversicht zu setzen, niemals aber sich ihnen entgegengestellt, wenn es sich um Unterordnung

unter die Assyrer handelte. Und wenn er es 10, 20 tadelt, dass man sich auf Assur statt auf Jahve stützt, so doch nicht in dem gereizten Ton wie hier, so dass das ganze künftige Ergehen des Volkes davon abhängig gemacht wird. Dies war ja auch sehr natürlich. Denn es fehlte in dem Falle einer Anerkennung der assyrischen Regierung seitens des Volkes jede Anknüpfung für eine directe Drohung assyrischer Invasionen. Anders liegt die Sache ja in Cap. 7. Dort handelt es sich um die erste Einmischung Assyriens in die Angelegenheiten Judas, dass diese böse politische Consequenzen nach sich ziehen werde, mochte der Prophet wohl behaupten. Jetzt aber war die Ruhe unter assyrischem Scepter bereits erprobt, und dass sie auch in Zukunft bleiben werde, wohl vorauszusehen, wie der Prophet noch im Jahre 701 ausgeführt hat. Eine wirkliche Thorheit und gefährliche Anmassung konnte in dieser Lage nur eine Kriegserklärung gegen Assyrien sein. Und eine solche Thorheit muss das Volk eben jetzt begangen haben, wo der Prophet auftritt, d. h. es muss ein Bündniss mit den Hauptfeinden der Assyrer, den Egyptern abgeschlossen haben. Vermuthen könnte man auch, dass der Ausdruck „wir haben ein Bündniss gegen die daherfluthende Geissel geschlossen und uns dadurch gesichert" hierauf anspiele. Nicht als ob der Tod mit Egypten identisch sein sollte, aber so, dass das Bündniss mit Egypten, das der Prophet bisher vielleicht nur ahnt (cf. 29, 15) und darum nicht direct nennen will, ihm die Farben zu dieser Darstellung an die Hand gab. — Ebenso wenig scheint mir die Guthe'sche Auffassung von V. 15 haltbar, die gewöhnliche ist entschieden vorzuziehen, cf. שׁקר הכזב לחשׁועה u. 30, 3. 5. 6. 7. 12 (nach Lagarde's Emendation) 31, 3. Die Parallelen sind so überzeugend, dass man weiter nichts hinzuzufügen braucht. Vor allem spricht gegen ihn der deutliche Gegensatz zwischen V. 15 u. V. 16. Statt des festen Ecksteins erprobtester Gründung, den Jahve in Zion gelegt hat, verlässt sich das Volk — nicht auf Unmoralisches, denn das würde zu selbstverständlich schon nach den gewöhnlichsten Begriffen von Recht und Unrecht unmöglich erscheinen —

sondern auf innerlich Haltloses, seiner Natur nach das Vertrauen nicht rechtfertigendes. Das Glauben d. h. das Vertrauen auf den unsichtbaren Gott, der sich in Jerusalem geoffenbart hat, muss dem Vertrauen auf die Creatur gegenüberstehen, wie 7, 9. 31, 1 f., nur dann entsteht ein reiner Gegensatz. Und wie es sich an jenen Stellen um einen eclatanten Abfall von dem Princip des Glaubens handelt, so auch hier, sonst würde nicht in so auffallender Weise der Gegensatz hervorgehoben worden sein. Wie konnte nun das gleichmässige Weiterbauen auf dem geschichtlich gegebenen Verhältniss zu Assyrien, das der Prophet zwar nicht für principiell richtig, aber doch für das Gewiesene unter den vorhandenen Umständen hielt, als eine so schreiende Auflehnung gegen Jahve betrachtet werden, dass ihr gegenüber die Nothwendigkeit des Glaubens zunächst auf das schärfste betont und dann die furchtbarsten Drohungen ausgestossen werden V. 17—22? — Man wird zugeben müssen, dass der Prophet hier ähnliches im Auge hat wie Cap. 29 ff. Wollte man dies einräumen, aber trotzdem bei der Abfassung dieses Cap. zur Zeit der Belagerung Samarias stehen bleiben, indem man eine uns unbekannt gebliebene Misshelligkeit als Veranlassung annähme[1]), so würde dies, abgesehen von

---

[1]) So in höchst charakteristischer Unklarheit Knobel p. 232: „Jesaia besorgt, dass der assyrische König . . . die Städte Juda's erobern und besetzen werde, dies um so mehr, da die kriegerische Haltung des Landes (V. 12) ihm dessen Treue verdächtig machen musste, und der zum Abfall geneigte König Hiskia vielleicht saumselig in der Entrichtung des Tributs war." Dazu werden Stellen wie Jes. 36. II Kön. 18, 17. 20, 12 ff. (sic) verglichen. Dann fährt er fort: „Jesaia fürchtet sogar ein schlimmes Schicksal für die Judäer, weil die Grossen zur Vertheidigung des Landes entschlossen waren (V. 15) und dadurch den Assyrer zur Misshandlung des Landes reizen mussten." Trotzdem aber verwirft er Hitzigs Ansicht „weil Juda den Assyrern noch tributär ist, und das Bündniss mit Egypten noch nicht vollzogen war". Man vergleiche dagegen Hitzig p. 336, wo die chronologische Aufeinanderfolge dieser Capitel genauer bestimmt wird. Interessant dürfte sein, zu erfahren, dass Knobel für die Annahme, Juda sei damals Assur noch tributär gewesen, nur 28, 22 (!) anzuführen weiss.

anderen sogleich zu erörternden Schwierigkeiten, eine mit nichts zu beweisende Hypothese sein, welcher die auffallende Verwandtschaft mit den folgenden Capiteln jedenfalls nicht günstig ist.

Abgesehen von der eben dargelegten Analogie der Sachlage ist in Beziehung auf diesen Punkt noch folgendes anzumerken: cf. 28, 9 mit 30, 9. 29, 24. 30, 20. 21; zu den Stammellippen 28, 11 cf. die vielen Völker, welche Ariel belagern in 29, 5 ff.; zu 28, 12 cf. 30, 15; zu 28, 13. 19. 20 cf. 29, 2—4. 30, 16 ff. 31, 3; zu 28, 14 cf. 29, 20. 30, 10. 12; zu 28, 7 b cf. 29, 21; zu 28, 15 cf. 30, 2 f. 31, 2 a; zu 28, 16 cf. 29, 1 f. 30, 19. 31, 4. 5; zu 28, 16 b cf. 29, 19. 30, 15. 18; zu 28, 17 cf. 29, 20 f. 30, 1. 12 f. 31, 2; zu 28, 21 cf. 29, 6. 14. 17. 30, 27 ff. 31, 4 f. Mehr formelle Berührungen zeigen sich in 28, 15. 18 שׁוט כי יעבר und 30, 32 כל־מעבר מטה; 28, 21 das Werk Jahve's im Sinne von Strafgericht, ebenso 29, 23.

Nun ist aber zu bemerken, dass sich diese auffallenden Berührungen nur zwischen V. 7—22 des 28ten Cap. und Capp. 29 ff. finden. In sprachlicher Hinsicht sind die Anklänge natürlich auch für V. 1—6 nachzuweisen. Aber der z. B. V. 1—6 stark hervortretende Begriff des heiligen Restes ist in Cap. 29 ff. nicht vorhanden, von einer Aehnlichkeit der Situation nicht das Geringste zu entdecken. Sonach liegt die Schwierigkeit, welche Cap. 28 in chronologischer Hinsicht bietet, darin, dass, während V. 1—6 ± 724 verfasst zu sein scheint, für den zweiten Theil V. 7—22 die Abfassung unter der Regierung Sanheribs die grösste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Ueber V. 23—29 wird unten zu reden sein.

Doch sind wir hiermit der Sache noch nicht auf den Grund gekommen. Ein anderes viel schwereres Bedenken ergiebt sich aus dem Verhältniss, in welchem die Gedanken des 1ten und des 2ten Theils dieses Cap. zu einander stehen. Diese Schwierigkeit ist, so viel ich sehen kann, von den Auslegern bisher kaum gefühlt worden mit einziger Ausnahme von Wellhausen. Wenigstens vermuthe ich, dass seine so sonderbare Auffassung der Samaritaner, die ich oben zurück-

wies, hierauf beruht. — In V. 1—4 wird den Bewohnern des Nordreichs ein vernichtendes Gericht angedroht, unmittelbar darauf ergeht in V. 5 f. eine tröstliche Verheissung an den Rest des Jahvevolkes. Für diesen wird Jahve zu einem herrlichen, schmückenden Diadem werden, wenn Samaria untergeht. Derselbe Tag, welcher der Hauptstadt des nördlichen Reiches das Verderben bringt, bedeutet für den Rest des Volkes die messianische Verklärung. Zwar ist nicht direct von dem König die Rede, welchen Jahve dann erstehen lassen wird (wie Cap. 9 u. 11), wohl aber wird sich Jahve's Geist dann auf die Regierenden, die führenden Stände niederlassen, so dass sie Jeder an seinem Theil Gottes Werk, zu dem sie berufen sind, recht ausrichten, wie der messianische König nach 11, 1 ff. durch mannichfache Geistesgaben zu seinen Amtsverrichtungen befähigt sein wird. Die Richter und Kriegsleute entsprechen dann ganz ihrer Idee und bewirken auch eine geachtete Stellung des Volkes nach aussen. Fragt man: wer ist der heilige Rest? wo ist er zu suchen? so kann die Antwort nicht schwer sein. Die Zerstörung Samarias bedeutet natürlich die Vernichtung des nördlichen Reiches in seinem politischen Bestande, cf. Amos 1, 4. 5. 7. 8. 10. 12. 14. 15. 2, 2. 5. Jes. 8, 4. 14. 15. 17, 1 ff. u. ö. Auch ist in V. 1—4 durchaus nicht nur von Samaritanern, sondern auch von Ephraimiten überhaupt die Rede. Allerdings mag ja bei dieser Katastrophe ein Rest übrig bleiben, cf. Amos 1, 8 mit 1, 7 und Jes. 17, 3 mit V. 5 u. 6. Aber wollten wir diesen Rest Nordisraels unter dem שׁאר עמו verstehen, so würden die Fragen übrig bleiben: 1) wie kann dieser Rest zugleich als ein wohlgefügtes Ganze mit Richtern d. h. Beamten überhaupt, und vor allem wie kann er im Besitz eines Kriegsheers erscheinen? 2) wie soll überhaupt ein messianisches Reich in Nordisrael gedacht werden, an dessen Segnungen Juda nicht Theil nähme? 3) wird dann in V. 7 der Uebergang auf Juda ganz unverständlich, welches doch wie wir sahen in der zweiten Hälfte des Capitels dem Propheten beständig vor Augen schwebt. Schon diese Erwägungen zeigen, dass der Rest des Jahvevolkes seinem Hauptbestandtheil nach

jedenfalls durch Juda gebildet wird. Aber wir müssen noch weiter gehen. Das אלה in V. 7 bezieht sich deutlich auf den wesentlich durch seine Obrigkeit repräsentierten Rest zurück, stellt aber als Subject der folgenden Sätze nur Judäer dar, gar keine Nordisraeliten. Folglich hat der Prophet bei diesem Rest nur an Judäer gedacht wie auch sonst cf. 10, 20—22. 4, 2. 3. 1, 27, die geringe Zahl von Nordisraeliten, welche der Katastrophe entgeht 17, 5 f., bleibt hier ausser Betracht. Dass dies sicher der Fall ist, wird weiter bestätigt durch die gegensätzliche, ausschliessende Stellung, welche das גם auf die im Anfang des Cap. erwähnten Nordisraeliten einnimmt: der Prophet meint Judäer mit Ausschluss der Samaritaner. Bis zu diesem Punct glaube ich mich der allgemeinen Zustimmung der Ausleger erfreuen zu können, nicht aber für die weitere Behauptung, welche doch zweifellos richtig ist. Es ist nemlich ganz klar, dass der Rest des Jahvevolkes an dieser Stelle nicht ein Rest aus Juda, sondern Juda selbst ist. Das Volk Jahve's ist also zusammenfassende Bezeichnung für Israel und Juda, nach der sonst im Alten Testament üblichen Ausdrucksweise. Dass diese Annahme nothwendig ist, ergiebt sich aus zwei Gründen mit voller Bestimmtheit. 1) Das Strafgericht, aus dem der Rest übrig bleibt, richtet sich nur gegen Samaria, es kann also der Prophet hier gar nicht von einem Rest aus Juda gesprochen haben. Bei der Katastrophe Samarias bleibt eben Juda als Rest übrig. 2) Das אלה, welches sich deutlich auf den Rest zurückbezieht, ist im Folgenden nicht Bezeichnung einer Auswahl aus Juda, sondern gerade des judäischen Volkes, wie es in seiner Obrigkeit sich darstellt. Offenbar ist es unmöglich, das אלה etwa nur auf die Richter und Soldaten zurückzubeziehen und nicht auf den heiligen Rest. Denn dass zu diesem auch seine Beamten und Krieger gehören, sollte doch klar sein, sie stellen ihn eben nach aussen dar, wie vorhin bemerkt. Ebensowenig aber kann man den משלי העם הזה V. 14 eine gegensätzliche Stellung zum Volke geben, das würde ganz der Anschauung der damaligen Zeit widersprechen und auch der Ausdrucksweise des Propheten, die wir sonst beobachten: cf. z. B.

7, 13. 17 mit 8, 6. 11 ff.; 29, 13 f. mit V. 20 f. u. ö. — Guthe in seinem „Zukunftsbild des Jesaia“ Leipzig 1885 hat bereits den Ansatz zu dieser Erkenntniss gemacht, ist aber durch seine Combination dieses Verses mit V. 16 doch nicht zur vollkommenen Klarheit gelangt. Mit voller Bestimmtheit aber hat er, und dafür ist man ihm hohen Dank schuldig, geltend gemacht, dass diese Rede die erste sei, in welcher das zweite Zukunftsbild des Propheten hervortrete. Dies lehre für Juda nicht mehr dieselbe völlige Vernichtung wie für Samaria, sondern nehme an, dass das messianische Volk sich aus dem vorhandenen allmählich durch läuternde Gerichte herausentwickeln werde. Der „Rest“ werde vielfach in dieser Zeit, so Cap. 10 und auch 28, 16, geradezu mit Jerusalem identificiert, welches nach der Hoffnung des Propheten unter allen Stürmen als Asyl für die wahrhaft Frommen erhalten bleiben solle. Aus dieser Stellung des Propheten zum Volke scheint sich die Folgerung zu ergeben, dass er mit den damaligen Verhältnissen in Judäa wohl zufrieden sein konnte. Ein eigentliches Vertilgungsgericht schien nicht mehr nothwendig, ein radicaler Bruch mit der Vergangenheit brauchte nicht einzutreten. Er konnte wohl hoffen, dass der schreckliche Vollzug aller Strafen, welche er und andere Propheten dem nördlichen Reiche gedroht hatten, hinreichen würde, um auf die Judäer einen solchen Eindruck zu machen, dass ihre völlige Bekehrung erfolgte. Wenn dann Jahve mit dem Geist von oben nicht zurückhielt, dann war der beste Zustand des Volkslebens zu erhoffen. — Treten wir aber mit diesen Erwartungen an die Fortsetzung von V. 5 f. heran, so sehen wir uns gänzlich enttäuscht. Mit den Worten V. 7 „aber auch diese (die Judäer) taumeln vom Wein, irren vom Würzwein“ wird ein ganz anderer Ton angeschlagen. Denn bis V. 22 folgen nur die heftigsten Drohworte, auf kurze Zeit durch einen Lichtstrahl unterbrochen, welcher wenigstens für einen Theil des Volkes Hoffnung zeigt. Der offenbar mit vollem Bewusstsein durch das וגם אלה gegen das Vorige eingeleitete Widerspruch kann nicht frappanter sein. Diesen hat bisher, so weit ich sehe, Niemand gefühlt als Wellhausen,

er hat ihn zu beseitigen versucht, indem er Samaria überhaupt aus dem Zusammenhang strich. Dadurch wird es ihm möglich, den Rest nur auf den besseren Theil der Judäer zu beziehen und nicht auf Juda im Ganzen. Aber er gleicht doch einem kühnen Bergsteiger, der, weil der betretene Weg ihn nicht zum Ziele führt, mitten durch Gestrüpp den Gipfel zu erklimmen sucht, dabei aber plötzlich vor einem Abgrunde steht, der ihn nun erst recht von seinem Ziel scheidet. Denn wer hilft uns über das schon besprochene Hinderniss hinweg, dass der Prophet nun zuerst die trunkenen Führer Juda's apostrophiert, dagegen dem frommen Theil des Volkes Segen verheisst, während er dann urplötzlich auch diese als trunken bezeichnet und, indem er sie tadelt, einen Unterschied zwischen ihnen und den zuerst apostrophierten gar nicht durchblicken lässt, von dem anderen, oben erhobenen Einwand zu schweigen. Es scheint als könnte man diesen Hindernissen dadurch ausweichen, dass man jenen Ansatz: Juda = heiliger Rest als verkehrt bezeichnet. So die herrschende Meinung, der sich auch Guthe anschliesst. Es scheint so einfach zu sagen: Jesaia hat mit dem Rest eben nur einen Ueberblieb **aus Juda** gemeint, also keineswegs das südliche Reich von dem Strafgericht über das nördliche ausgenommen. Das Capitel hat die Aufgabe, zunächst Samaria das Gericht anzudrohen, dann aber auch Juda in die Betrachtung hineinzuziehen. Schwere Katastrophen müssen erst noch über das Südreich kommen, ehe der in V. 5 u. 6 verheissene heilige Rest aus dem verdorbenen Gemeinwesen herausgeschält werden kann. — Aber es muss völlig unglaublich erscheinen, dass der Prophet diesen so einfachen und klaren Gedanken in einer solchen complicierten, geradezu vertrackten Weise dargelegt haben sollte. Nur auf die allerkünstlichste Weise konnte dieser höchst nüchterne Gedankengang in die Verwirrung gebracht werden, in welcher er jetzt vor uns liegt. Dass es in Juda Schlemmer und Abtrünnige gab, die denen in Samaria wenig nachstanden, wusste Jesaia schon, als er V. 1—6 niederschrieb, wie konnte er also Samaria zuerst das Gericht androhen, während er Juda mit den köstlichsten Verheissungen ausrüstete? Selbst

wenn wir unter dem שאר das geläuterte Juda verstehen, liegt es auf der Hand, dass der Tag der Vernichtung Ephraims Juda die Herrlichkeit bringt, und dass in V. 1—4 nichts von einer nur einigermassen fühlbaren Bestrafung Juda's angedeutet ist. Wahrlich jede Wahrhaftigkeit prophetischer Empfindung geht verloren, wenn Jesaia angesichts der im 2ten Theil gegen Juda ausgesprochenen Drohungen ihm zuerst eine so schmeichelhafte Verheissung zu geben im Stande war. Gewiss spielt auch die Rhetorik eine Rolle in den Prophetenschriften, aber ein derartiges Spielen mit rhetorischen Effecten würde die prophetische Predigt entstellen. Erwartete der Prophet aber, wie es doch bei dieser Annahme unvermeidlich ist, eine gemeinsame Bestrafung Ephraims und Juda's, so ist es nicht allein hoch verwunderlich, dass er in V. 1—6 von dem Gericht gegen Juda völlig schweigt, sondern bei weitem mehr, dass in V. 7—22 nicht die geringste Rücksicht auf die Bestrafung von Samaria genommen wird. Und doch soll bei der Katastrophe, welche Samaria vernichtet, Juda zur Beseligung reif und völlig geläutert sein! Endlich: sieht die Darstellung in V. 7—22 so aus, als wolle Jesaia hier schildern, wie sich, allerdings durch eine Kette göttlicher Gerichte, der heilige Rest in Juda allmählich bildet? Doch gewiss nicht. Vielmehr wird der Möglichkeit, dass dieser erhalten bleibt, nur einmal vorübergehend und zwar hauptsächlich im Gegensatze gegen die damalige trotzige Vermessenheit gedacht („wer glaubt" steht nach dem oben bemerkten denen gegenüber, welche durch äussere Mittel sich die Zukunft sichern wollen). Die Rede ist vielmehr Strafrede durch und durch, deren gewaltige Invectiven durch immer neue Wendungen den Gegnern des Propheten eindrücklich gemacht werden. Guthe hilft sich diesem unleugbaren Charakter von V. 7—22 gegenüber damit, dass er meint, diese Rede sei die älteste der neuen Reden, in denen der Umschwung zu einer günstigeren Beurtheilung Juda's sich vollzogen habe. Dies sei nur allmählich geschehen, die Hoffnungen Jesaia's für Juda seien immer günstigere geworden. Dadurch wird aber die Thatsache nicht aus der

Welt geschafft, dass der Prophet zuerst auf das glänzendste verheisst, dann plötzlich mit Aenderung des Tones nur droht und straft, ohne dass er im 2ten Theil die geringste Beziehung auf den ersten herzustellen bemüht ist. Aber nimmt nicht V. 7 mit seinem וגם אלה die deutlichste Rücksicht auf das Vorhergehende? Allerdings ist dies der Fall. Aber wenn man von einer Beziehung des 2ten Theils auf den ersten reden will, so kann man dieselbe nur charakterisieren als *absichtliche Zurücknahme* der in V. 5 u. 6 ausgesprochenen *Verheissung*. Vorher nur Trost, nachher nur Drohung mit ein wenig Trost, dabei ein durch das וגם אלה scharf betonter Gegensatz gegen das Vorige — man muss den Eindruck gewinnen, dass mittlerweile etwas geschehen ist, dass unmöglich V. 1—22 eine in sich zusammenhängende, fortlaufende Rede bilden.

Unsere Untersuchung hat das oben betreffs der Chronologie gewonnene Resultat bestätigt. Nach dem oben ausgeführten schienen die beiden Hälften des Capitels durch einen Zeitraum von 20 und mehr Jahren von einander geschieden zu sein. Wir sind im Stande, den von Hitzig und Wellhausen gegen eine Datierung des Ganzen aus dem Jahre ∓ 724 geltend gemachten Bedenken gerecht zu werden, ohne doch in ihre unwahrscheinlichen Deutungen von V. 1—6 zu verfallen. Liegen über 20 Jahre zwischen beiden Hälften, dann begreift sich auch wohl der ganz verschiedene Ton, in welchem die beiden Orakel von Juda sprechen, dann begreift sich auch, dass der Prophet das 2te an das ältere anschloss, gewissermassen zur Correctur der früher dargelegten glänzenden Aussichten des Südreichs. V. 7—22 bilden, wie auch Hitzig und Wellhausen herausgefühlt haben, die älteste der Sanheribreden, das egyptische Bündniss wird noch nicht genannt, liegt aber schon in der Luft. Die Vorgänge der damaligen Zeit haben, wie wir aus den authentischen Documenten in 29—31 wissen, die Seele des Propheten heftig erregt. Was er in jahrzehntelangem Ringen mühsam geschaffen hatte, es drohte jetzt zu Grunde zu gehen. In unsinniger Verblendung trieben die Volkshäupter den Staat in

einen Krieg hinein, dessen Ausgang nicht vorauszubestimmen war. Hat es etwas auffälliges, wenn der Prophet in dieser zum Theil direct gegen seine Person und seine Bestrebungen gerichteten Unternehmung eine grobe Verletzung der Pflichten sah, welche Jahve dem Volk auferlegt hatte? Wenn irgend, so konnte er damals zur Beschränkung früher ausgesprochener Verheissungen sich veranlasst sehen, ähnlich wie in der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges. Mochte er doch vielleicht hoffen, das Volk von seinem Wege abzubringen, indem er es daran erinnerte, wie es Gefahr lief, durch Festhalten desselben die früheren grossen Verheissungen zu verscherzen. Doch wird die Anschliessung von 7—22 an V. 1—6 noch einen anderen Grund gehabt haben, nemlich die Aehnlichkeit der Situation (wie dies Wellhausen mit Recht betont hat). Nach der Annexion von Gilead durch Tiglatpileser hatte Nordisrael unangefochten 10 Jahre existiert, vielleicht würde ihm noch eine längere Zeit beschieden gewesen sein, wenn es den Krieg nicht unternommen hätte. Nun begann sich Juda in ähnlicher Thorheit wie das Schwesterreich aufzulehnen, wer mochte die Folgen berechnen? Jedenfalls konnten die damals dem Südreich ertheilten Verheissungen nicht bestehen bleiben. Welchen Eindruck musste es machen, wenn er bei jenem von Ewald und Wellhausen so anschaulich beschriebenen Gelage zunächst die alte furchtbar bewahrheitete Drohung gegen Samaria und die damals ertheilte herrliche Verheissung für Juda citierte, um dann angesichts der verhängnissvoll veränderten Situation seinen Feinden die schneidendsten Drohungen zuzurufen. Das ist eine eines Propheten würdige Situation und Rhetorik, aber nicht jenes verletzende Streicheln und Schlagen zugleich, was man nach der herrschenden Auffassung annehmen muss.

Wenden wir uns endlich dem 3ten Theil des Capitels zu. Nach den lichtvollen Auseinandersetzungen Guthe's über dieses Stück kann ich mich eines Beweises dafür entschlagen, dass die in V. 23—29 ausgesprochene Parabel vom Pflüger und Drescher den Sinn hat, ein milderes Verfahren Jahve's gegen Israel zu inaugurieren. Nicht auf Verwüstung und Zerstörung

ist es bei der scharfen Behandlung des Bodens und seiner Früchte abgesehen, sondern auf etwas positives, auf die Gewinnung edler Erzeugnisse. Diese Auffassung der Parabel ist ja an sich nicht neu, wohl aber ihre Beziehung auf den heiligen Rest und die in der zweiten Periode der jesaianischen Wirksamkeit hervortretenden günstigeren Zukunftserwartungen. Hier hat sich Guthe wiederum entschieden ein Verdienst erworben. Anderseits aber ist nicht zu verkennen, dass wenn wir mit Guthe dieses Capitel als eine Einheit betrachten, diese Parabel recht unpassend erscheint. Vorher ist dem Volke das assyrische Gericht angekündigt „das Wort Jahve's wird ihnen Schläge und Ungemach bringen, damit sie dahingehen und zurückfallen und zerscheitern und verstrickt und gefangen werden", „die daherfluthende Geissel wird sie zermalmen, an jedem Morgen fährt sie daher, und es ist eitel Schrecken zu hören das Gerücht" . . . . „das Lager ist zu kurz, um sich darauf zu strecken, die Decke zu schmal um sich zu bedecken" — können das Aussichten auf eine milde Bestrafung genannt werden? Und diesen Auslassungen schliesst sich nach dem jetzigen Text die Parabel unmittelbar an. — Es kann nicht zweifelhaft sein: die Parabel steht an ihrer jetzigen Stelle nicht richtig, denn sie kann sich nicht auf V. 5 u. 6, noch weniger aber auf V. 7—22 beziehen, um eine anschauliche Erläuterung der hier ausgesprochenen Gedanken zu liefern. Auf V. 5 u. 6 nicht, denn diese Verse stehen zu entfernt, auf V. 7—22 nicht, denn hier ist das gerade Gegentheil ausgesprochen von dem was V. 23—29 ausführen. Nach ihrer jetzigen Stellung könnten diese Verse nur dazu bestimmt sein, V. 7—22 wieder zurückzunehmen, resp. zu mildern. Und so hätten wir in diesem Capitel eine doppelte Revocation, einmal in V. 7—22, wo das in V. 5 u. 6 dargelegte limitiert wird, und sodann in V. 23—29, wo V. 7—22 wieder ihre Correctur erfahren. Nach unsrer Auffassung der Sachlage ist dies um so unmöglicher, da wir in V. 5 u. 6 selbst schon eine Art Beschränkung früherer Aussprüche erkannten. Führt aber die Guthe'sche Auffassung von V. 23—29 mit logischer Nothwendigkeit darauf hin, diese Verse vornehmlich

auf die in V. 5—6 ausgesprochene Verheissung zu beziehen und diese durch eine der Agricultur entnommene Analogie begründen zu lassen, dann muss auch die ursprüngliche Stellung der Parabel hinter V. 5 f. gewesen sein, weil sonst durch die dazwischenstehenden Verse diese Beziehung mittlerweile verdunkelt sein würde. Nur in diesem Falle waren die einzelnen Fragen der Bilderrede und diese selbst sofort deutlich[1]). Freilich ist klar, dass der Prophet selbst durch die Einschiebung von V. 7—22 die Parabel von ihrem ursprünglichen Standort abgedrängt hat. Er beliess sie aber am Ende des ganzen neu entstandenen Capitels, einerseits weil dies durch ihre organische Zugehörigkeit zu V. 1—6 gefordert war, andrerseits, weil sie ja auch am Schluss des ganzen Orakels dazu dienen mochte, dem Volke eine wichtige Wahrheit vorzuführen und auf den Zweck, die Art und die Dauer der in V. 7—22 angedrohten Strafgerichte hinzuweisen. Man berufe sich hiergegen nicht auf die oben von mir wider die Guthe'sche Ansicht vorgebrachten Argumente. Etwas ganz anderes ist es, ein limitierendes und corrigierendes Stück neu schaffen als ein solches bereits vorhandenes in etwas veränderter Stellung beibehalten. Zur Neuschaffung lag allerdings kein Grund vor, aber es zu conservieren wenn auch mit etwas veränderter Beziehung, mochte wohl Veranlassung vorhanden sein.

Gehen wir nunmehr zur Besprechung des 10ten Capitels über, welches die nächste Verwandtschaft mit dem 28sten zeigt. Ich habe schon in meiner „Immanuelweissagung" Studien und Kritiken 1888 p. 217 ff. bemerkt, dass in 10, 20 der Rest des Hauses Jakob Juda bedeute (wie ich jetzt sehe in Uebereinstimmung mit Eichhorn). Meiner damaligen An-

[1]) Ich brauche hier kaum darauf hinzuweisen, wie viel verkehrte Auffassungen durch diese veränderte Stellung herbeigeführt sind. Verhängnissvoll scheint mir besonders der Irrthum, welcher auf die vorhergehenden Drohungen gegen die trunkenen Judäer zurückgehend in der Bilderrede eine symbolische Abmahnung von der Unmässigkeit im Trinken erblickt. Dass ein solcher Fehlgriff einem Ausleger wie Ewald begegnen konnte, ist in der That bezeichnend.

deutung, dass die Bezeichnung Juda's als Rest Israels „mehr eine absichtliche Anwendung der Verheissung auf die Zeit des Propheten“ sei, dass hier eine „Umdeutung dieses Begriffs“ vorliege, füge ich hier den Beweis hinzu. Dass der Prophet bei dem Rest Israels 10, 20 nur an Juda als Ganzes gedacht haben kann, ergiebt sich 1) aus dem „nicht wird fortfahren abermals der Rest sich zu stützen auf Assur“. Hiernach hat sich der Rest schon auf Assur gestützt oder thut dies vielmehr augenblicklich, er ist also bereits vorhanden. 2) Guthe hat bereits auf das „nur noch eine ganz kurze Zeit“ V. 25 aufmerksam gemacht, sollte also der Rest erst aus Juda gewonnen werden, so könnte doch nur sehr wenig fehlen, und er wäre aus dem Ganzen des Volkes ausgeschieden. 3) Schon früher habe ich auf das „fürchte dich nicht, mein Volk, das in Zion wohnt“ V. 24 hingewiesen: es ist das g e g e n w ä r t i g e, von Assur geängstigte Juda, welches sich vor dem Stecken seines Treibers nicht fürchten soll, nicht das z u k ü n f t i g e, als Rest im Lande zurückgebliebene, dem die Verheissung gilt. Die scheinbar widersprechenden Verse 22 f. werden sofort ihre Besprechung und Erklärung finden. Dasselbe ergiebt sich zwar nicht direct, aber mittelbar auch aus einer anderen Betrachtung. Die Rede ist ihrer ganzen Anlage nach gegen den Assyrer gerichtet. Sein Uebermuth, welchen der Prophet straft, ist nicht etwas erst zukünftiges, sondern bereits vorhandenes, er äussert sich in massloser Raubgier und Plünderungssucht (V. 7), welche ihn veranlasst, die ihm von Jahve übertragene Mission, eine Zuchtruthe für abtrünnige Völker zu sein, weit zu überschreiten. So sinnt er auch Uebles wider Jerusalem, Jahve's Stadt, und meint diese ebenso leicht wie alle anderen überwinden zu können V. 8—11 [1]), 24, 28—32. Sein Joch drückt hart auf

---

[1]) V. 10 ist nach meiner Ansicht zu lesen: לַמַּמְלָכוֹת הָאֵל und das ומשׁמרן am Schluss zu streichen. Denn da Samaria vorher unter den bereits eroberten Städten genannt wurde, und V. 11 aus seiner schon vollbrachten Eroberung ausdrücklich auf die zu vollbringende Einnahme Jerusalems geschlossen wird, so kann der Gedankengang des Verses, wie er überliefert ist, nicht der ursprüngliche gewesen sein.

Juda, es ist kein mildes Regiment, das er ausübt V. 20, 24, 27, und doch stützt sich das Volk auf ihn, weil es sich seiner nicht erwehren kann. Bald wird er zum äussersten schreiten und wider Jerusalem heranziehen V. 25, 32. Dann ereilt ihn das göttliche Gericht, das mit einem Schlage seiner Ueberhebung ein Ende macht, Jerusalem darf er nicht erobern, der Versuch es zu thun bringt ihm das Verderben. — Ist die Rede, wofür ich auf Guthe verweise, ungefähr in das Jahr 711 zu versetzen, so stellt sie sich inhaltlich sehr charakteristisch zu den oben der zweiten Periode des prophetischen Wirkens zugeschriebenen Producten. Ihr Hauptmerkmal ist die Abwesenheit jeder directen Polemik gegen herrschende Missstände in Juda, ihr rein tröstlicher Charakter. Zwar ist das Volk immer noch nicht zum reinen Gottvertrauen durchgedrungen, zwar muss es noch immer unter Gottes Zuchtruthe seufzen, cf. V. 25, aber weitere Zorngerichte anzukündigen kann unmöglich die Aufgabe des Propheten sein, wenn er sagt: „nur noch ein wenig, und mein Grimm kehrt sich gegen die Assyrer“. Geht der Assyrer schon jetzt über die ihm von Jahve gesetzte Aufgabe hinaus, eine Zuchtruthe zu sein für die Völker, dann kann der Prophet doch nicht diese Rede geschrieben haben, um neue schwere Strafen anzusagen, und hiermit stimmt ja deutlich der Charakter des Ganzen. Hiernach ist V. 22 u. 23 dem ursprünglichen Zusammenhange des Cap. fremd. Hier geht nemlich urplötzlich der tröstliche Ton der vorhergehenden Verse in einen drohenden über. „Der Rest kehrt um“, diese an den Namen des Sohnes Jesaia's anknüpfenden Worte haben in dem bisherigen Lauf des Cap. keine drohende oder strafende Bedeutung, son-

---

Hierzu kommt, dass den אלילים Samarias hinterher die עצבים Jerusalems entsprechen. Dagegen ist es wohl glaublich, dass die Rabbinen das לממלכות האל als „die Königreiche Gottes“ auffassten und darum durch die Aenderung des אֵל, das natürlich = אֱלֹה gemeint war, in האליל einer verkehrten Deutung des Wortes vorzubeugen sich bemühten. Da hiermit nur heidnische Reiche gemeint sein konnten, so drang hinterher auch das משׁמרן, das sicher verkehrt ist, in den Text ein.

dern sie sind ein Ausdruck der frohen Zuversicht des Propheten, dass seine Hoffnung auf eine Bekehrung Israels sich sicher verwirklichen werde, und zwar, da die Vernichtung Assurs nahe bevorsteht, dass sie bald verwirklicht werden solle. Plötzlich aber wandelt sich das was Hoffnung war in Verwerfung des Volks seinem empirischen Bestande nach, der Rest, der in V. 20 greifbar vorhanden ist, wird eine transcendente, rein ideale Grösse, die erst durch furchtbare Gerichte aus der ungeheuren Masse des dem Verderben geweihten Volkes gewonnen werden soll. Der Gegensatz der beiden Theile des Concessivsatzes in V. 22a liegt auf der Hand: שְׁאָר ישוב בו kann also nur übersetzt werden: „so würde doch nur ein Rest sich bekehren“, hierdurch wird der Widerspruch gegen den vorigen Vers auf das schärfste markiert. Ueber jeden Zweifel in dieser Beziehung erhebt V. 22b „Vernichtung ist beschlossen, daherfluthend mit Gerechtigkeit“. Es ist wahrhaft verwunderlich, dass gewöhnlich צדקה mit „heilschaffende Gerechtigkeit“ übersetzt wird, während doch der Zusammenhang allein die Bedeutung „Strafgerechtigkeit“ zulässt. Denn wenn der Prophet im vorigen die Nothwendigkeit betont hat, Israel bis auf ein Minimum herabzumindern, ehe von einer Bekehrung die Rede sein könne, so handelt es sich um Vertilgung, welche der Zorn Jahve's verhängt. Hierzu kommt, dass auch in Cap. 8 das Gericht mit einem daherfluthenden Strome verglichen war, und dass dort gerade durch שֹׁטֵף der drohende vernichtende Charakter desselben hervorgehoben wurde. Wie soll demnach das Vertilgungsgericht mit „Heil“ daherfluthen! Die alleinige Möglichkeit dieser Auffassung wird ferner bewiesen durch den folgenden Vers, der das Vorige damit begründet, dass Jahve beschlossene Vertilgung ausführe inmitten der ganzen Erde. Hierdurch werden die Juda betreffenden Gerichte in einen grösseren geschichtlichen Zusammenhang gebracht mit dem was andere Völker zu erleiden haben werden, wie aber wäre dieser rein drohende Gedanke als Begründung zum vorigen möglich, wenn der Prophet dort den heilschaffenden Charakter des Gerichts hätte betonen wollen. Zum Ueberfluss verweise ich

auf Cap. 28, 22 b, der eine fast wörtliche Parallele zu diesem Verse bietet. Auch hier begründen diese Worte eine Drohung des Propheten an die trunkenen judäischen Grossen. — Es ist also hier ein ganz ähnlicher Widerspruch vorhanden, wie ihn Cap. 28 bietet: einmal der reinste Trost, die lichteste Hoffnung, dann die schärfste Drohung. — Dass V. 22 u. 23 einen Einschub bilden, erhellt aber weiter aus der peinlichen Unterbrechung des Zusammenhangs, welche sie herbeiführen. Jahve hat vor, einen Vernichtungsbeschluss, durch den auch Israel empfindlich leiden soll, auszuführen, darum „fürchte dich nicht mein Volk, denn nur noch ein klein wenig, so schwindet der Zorn, und die Assyrer werden vertilgt". Ist ein solcher Gedankengang denkbar? Ja wenn כליון und כלה auf die Vernichtung der Assyrer gehen könnten! Aber das ist unmöglich, sie können nur das Gericht über Juda resp. über mit ihm verbündete Nationen bezeichnen, also ein Gericht, das Assur vollstreckt, nicht eins, das es erleidet. In dieser offenbaren Verlegenheit hilft sich Gesen. durch adversative Fassung des לָכֵן, deren abstracte Möglichkeit nicht abzuleugnen ist. Hat doch Jesaia 30, 18 das לכן sicher im Sinne von „bei alledem" gebraucht. Indessen ist diese Bedeutung immerhin sehr selten und a. a. O. durch die Wiederholung der Conjunction und die Vorsetzung eines adversativ gedachten וְ sicher gestellt, so dass der Fall dort doch nicht ganz auf einer Linie mit dem hier erscheinenden steht. Aber selbst wenn wir dies Auskunftsmittel acceptieren wollten, so bliebe immer der Fall ein ganz anderer als Cap. 30. Denn dass Jahve bei allen Zorngerichten doch nur darauf harrt, sich des Volkes annehmen zu können, ist wohl denkbar: so bald das Volk sich bekehrt, kommt ihm auch die göttliche Gnade entgegen. Undenkbar neben einander aber sind die beiden einander ausschliessenden Ankündigungen, von denen die eine rein drohend, die andere rein tröstend ist. Hier also unterstützt das eine Moment das andere und weist auf die Unvereinbarkeit beider Aussagen hin. Sind dagegen V. 22 f. ein Einschub in den Text, dann schliesst das לכן passend an V. 16—21 an, indem der 21ste einen

parenthetischen V. 20 bestätigenden Nachruf bildet. Die Tendenz des Einschubs ist genau dieselbe wie die von Cap. 28, 7—22. Es ist der Begriff des „Restes", der in den beiden Interpolationen seine Limitation erfährt. Nicht mehr ganz Juda, wie er 724 und 711 verheissen hatte, erbt die Verheissung, sondern nur ein kleiner Theil. Die gemeinsame Einschiebung erhellt auch aus der Identität von 10, 23 und 28, 22, wodurch zugleich das כליון חרוץ seine nähere Beziehung auf die von Assyrien unter Sanherib drohenden Kriegszüge erhält. So ist Cap. 10 ein Capp. 28—31 analoger Vertreter der letzten Phase des Zukunftsbildes geworden, und wird es begreiflich, dass die Ausleger dasselbe in die Zeit des Sanherib verlegen konnten, obgleich hier eine ganz andere Situation erkennbar ist. Denn ein egyptisches Bündniss kann Jesaia nicht vor Augen gehabt haben, als er V. 20 schrieb. Auch hat er in Capp. 29—31 nirgend so ohne weiteres die Vernichtung der Assyrer gelehrt wie hier, cf. 29, 3. 4. 30, 16 f. 31, 1—3. Erst als sein Zorn durch die unbilligen assyrischen Forderungen nach der Unterwerfung Hiskia's erregt worden war, hat er Cap. 37, 22 ff. ähnlich geredet. — Zum Schluss mache ich noch auf Jer. 6, 9 aufmerksam, wo der Prophet im Anschluss an unsere Stelle Juda als den Rest ganz Israels darstellt, was auch von Graf z. d. St. anerkannt wird.

Das dreifache Zukunftsbild des Jesaia und die Composition des Jesaiabuches.

Der Titel dieses Aufsatzes knüpft an die bereits mehrfach citierte Abhandlung Guthe's über das Zukunftsbild unseres Propheten an. Hier hat G. ausgeführt, dass Jes. zwar in der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges der Zukunft Juda's die trübsten Aussichten gemacht, später aber freundlicheres für dasselbe erwartet hat. Er lehrt zuerst

eine radicale Gerichtskatastrophe, welche nur einen kleinen Rest für die messianische Zeit übrig lassen wird. Je radicaler aber das Gericht gedacht wird, um so glänzender tritt die messianische Herrlichkeit, welche ihm in weiter Ferne folgen soll, vor das Auge des Sehers, vor allem wird die Spitze dieses Reiches, der König erhoben, fast übermenschliche Züge trägt sein Bildniss an sich. Eine Wandlung in der Zukunftshoffnung ist nach G. zuerst zur Zeit von Samarias Belagerung in Jes. 28 nachzuweisen, macht sich aber in fast allen späteren Weissagungen des Propheten geltend. Der heilige Rest, nach den älteren Orakeln eine transcendente, der Endzeit angehörende Grösse tritt allmählich in vielen, vom Propheten gewonnenen Einzelpersonen in die Wirklichkeit, dazu kommt der auch von Jesaia auf Grund der im Tempel von Jerusalem niedergesetzten Bundeslade getheilte Glaube, dass Jahve's Wohnstatt in Zion sei. So bildet sich bei ihm die Hoffnung aus, Jerusalem werde nicht untergehen, zu einer völligen Preisgabe Juda's an die Assyrer werde es nicht kommen, sondern wenn auch durch viele Stürme, sonderlich einen letzten Ansturm der Assyrer hindurch werde der Kern Juda's, die heilige Stadt bewahrt bleiben. Dieser schwerste Angriff Assurs bringt dem Feinde das Verderben, Juda aber die Rettung und zugleich die völlige Herstellung eines gottwohlgefälligen heiligen Gemeinschaftslebens. Dann sind durch die Gottesgerichte die Frevler vertilgt, und durch Ausgiessung des Geistes Jahve's tritt die endliche Heiligung Juda's zum reinen Gottesvolke ein. Als besondere Zeugen für diese letzte Periode der Wirksamkeit Jesaia's sieht G. Jes. 10 und 28—31 [1]) an. Je weniger transcendent hier der „heil. Rest", je näher er mit der Gegenwart

[1]) Nur Cap. 22 bereitet ihm schweren und gerechten Anstoss bei dieser Annahme. Er hält es für den letzten Ausblick des Propheten in die Zukunft. Mit den trübsten Erwartungen wäre demnach Jes. von seinem Volke geschieden. Ich hoffe, dass die in diesem Cap. liegende Schwierigkeit sich plausibler bei meiner Annahme löst, pflichte ihm aber in Bezug auf die Unechtheit von 32, 9—20, an welchem er einen ähnlich begründeten Anstoss nimmt, bei.

des Propheten verknüpft erscheint, um so weniger erhaben ist die Vorstellung, welche Jes. mit ihm verbindet. Alles an ihm ist natürlicher und einfacher, vor allem tritt hier der Davidide, der Führer des geheiligten Volkes weniger glänzend hervor als früher.

Wie meine Abhandlung über die Immanuelweiss. Stud. u. Krit. 1888 zeigt, bin ich unabhängig von Guthe zu denselben Resultaten gekommen, indem ich eine Umarbeitung der beiden älteren Drohorakel Cap. 8 und 17 im tröstlichen Sinne annehmen zu müssen glaubte und diese ebenfalls aus den lichteren und freundlicheren Zukunftshoffnungen der zweiten Periode jesaianischen Wirkens zu erklären versuchte. Vermuthungsweise verlegte ich diese Interpolationen von des Propheten eigener Hand in die erregten Tage vor der Bedrängnisszeit unter Sanherib: „der Prophet verfolgte mit ihnen den Zweck, dem Volke seine thörichte und schädliche Furcht vor Assur zu benehmen". Die in der vorstehenden Abhandlung auch für Cap. 10 u. 28 nachgewiesene Ueberarbeitung von der Hand Jesaia's, wenn auch im entgegengesetzten Sinne, gereicht zunächst meiner früheren Behauptung im Allgemeinen zur Stütze und zeigt, dass das Wort Jeremia's 18, 7—10 auch für andere Propheten gilt. Dieser erhält a. a. O. von Jahve eine Aufklärung über sein Verfahren in Bezug auf die Erfüllung prophetischer Vorhersagungen, welche folgendermassen lautet: „einmal spreche ich über ein Volk, es auszureissen und zu zerstören und zu vernichten, bekehrt sich aber jenes Volk von seiner Bosheit[1]), so lasse ich mich gereuen das Unheil, welches ich ihm zu thun gedachte. Und einmal rede ich über ein Volk, es zu bauen und zu pflanzen — und thut es dann das Böse in meinen Augen, nicht zu hören auf meine Stimme, so lasse ich mich gereuen das Gute, das ich ihm zu erweisen verhiess". Hiernach sind die prophetischen Worte nicht decreta absoluta über die Geschicke Israels und anderer

---

[1]) Das Suffix von רָעָתוֹ und der folgende Relativsatz stossen sich gegenseitig, das einfachste ist die Weglassung des Relativsatzes.

Völker, sondern können unter veränderten Zeitverhältnissen zurückgenommen werden, und die Zurücknahme kann sowohl in malam wie in bonam partem erfolgen. Der Modus derselben lässt sich doppelt denken, entweder der Prophet beseitigt einfach seine früheren Aussprüche resp. er erklärt sie für beseitigt, oder er corrigiert sie und hält sie in dieser verbesserten und veränderten Gestalt aufrecht. Lässt sich nun die letztere Neigung überhaupt bei einem Propheten nachweisen, so ist es offenbar zunächst gleichgiltig, ob sie sich nur in bonam resp. nur in malam partem oder ob sie sich nach beiden Richtungen zugleich geäussert hat. Sonach dient das in Abhandlung 3) dargelegte dem früher von mir beobachteten zweifellos zur Bestätigung. Allerdings aber zeigt die verschiedene Tendenz der von dem Propheten in späterer Zeit unternommenen Emendationen seiner früheren Reden, dass die Guthe'sche Anschauung noch einer weiteren Ausgestaltung bedarf. Die Grundlinien sind richtig gezogen, aber es genügt nicht, den Unterschied des zweiten Zukunftsbildes vom ersten nur so allgemein zu bestimmen. Auch das zweite zeigt wieder Modificationen, so dass man richtiger von einem dreifachen Zukunftsbild sprechen dürfte. Durch die Ueberarbeitung von Cap. 10 u. 28, welche Abh. 3) nachweist, stellt sich heraus, dass Guthe's Behauptung, die Entwickelung der Theologie Jesaia's zu lichteren Hoffnungen im 2ten Theil seiner Wirksamkeit habe sich allmählich vollzogen, unhaltbar ist. Die Entwickelung ist vielmehr, entsprechend der cholerischen Natur des Propheten[1]), sprungweise vor sich gegangen. Als Samaria seinem Untergange entgegen taumelte, während Juda, der Leitung Jesaia's folgend, sich den Assyrern nicht entgegenstellte, fasste der Prophet die kühnste Hoffnung für das Südreich, die dem heiligen Rest gegebenen Verheissungen ihm unmittelbar zueignend. Und noch ungefähr

[1]) Welcher schroffen Wechsel Jesaia in dieser Beziehung fähig war, lehrt z. B. das plötzliche Umspringen der Stimmung in Cap. 7, cf. das Citat aus Wellhausen Stud. u. Krit. a. a. O. p. 220 und die in Cap. 22 beim Anblick der wüsten Orgien des Volkes hervorbrechende Drohung.

12 Jahre später hat er im 10ten Cap. seinem Vaterland dieselbe freudige Aussicht gemacht. Für diese Phase der jesaianischen Theologie ist das Vorwiegen des negativen Moments charakteristisch. Er stellt nicht eigentlich die messianische Zeit dar, in Bezug auf sie begnügt er sich nur mit einigen schwachen Strichen, cf. 28, 6, seine Hauptaufgabe ist vielmehr die Schilderung der Abwehr des assyrischen Angriffs und seiner Schrecken. Hieraus lässt sich schliessen, dass diese Wendung in seiner Predigt hauptsächlich durch das Mitleid mit Juda herbeigeführt wurde. Leichte Tage scheint es damals nicht gegeben zu haben, es klingt hier ähnliches an wie später im Exil: „fürchte dich nicht du Würmlein Jacob". So heissen auch in einem weiter unten zu datierenden, aus dieser Zeit stammenden Stück die Judäer „die erstgeborenen der Armen" 14, 30. Weniger dagegen tritt damals die von Guthe so scharf betonte religiöse Bedeutung Jerusalems als Sitz Jahve's hervor, vielmehr ist der Blick Jesaia's damals vorzugsweise auf das jammervoll unterdrückte Juda gerichtet, dem der Prophet Trost einzusprechen sich bemüht.

Es muss auffallen, wie sehr von dieser Predigtweise die in der Zeit Sanheribs gehaltenen Reden abstechen. In Cap. 1 und 22 haben wir fast die energischsten Drohreden, welche Jesaia überhaupt gehalten hat. So lieblich auch der Prophet in 29, 5—8 zu trösten weiss, so würde man doch ganz fehl gehen, wollte man das Cap. als eine Trostrede charakterisieren. Vielmehr wird von V. 10 an das Volk hart getadelt, und selbst die Verheissung hat einen bitteren Beigeschmack. „Die Tauben sollen dann hören, die Blinden sehen, wenn Jahve's Reich anbricht" — so wahr diese Kranken geistlich ungesund sind, geben diese Worte dem Volk zu bedenken, dass es mit ihm noch ganz anders werden muss. Ebenso V. 20 u. 21, V. 23 u. 24. Cap. 30 ist in seinem ganzen ersten Theil V. 1—17 pure Unglücksweissagung, und wenn auch der zweite Theil V. 18—33 jene Drohungen erheblich beschränkt und in Verheissungen übergeht, so doch nicht, ohne vorher einen deutlichen Uebergang hierauf durch die V. 18 geschilderte Bekehrung gemacht zu haben. Nicht

anders verhält es sich mit Cap. 31, 1—3 und 4—9. In allen diesen Stücken wird zuerst der Standpunct des Propheten gegenüber dem egyptischen Bündniss, das Hiskia damals abgeschlossen hatte, auf das ernsteste gewahrt und das Volk arg bedroht, die Stimmung des Propheten ist eine ganz andere als in Cap. 28, 1—6. Cap. 10 u. 14, 28—32. Demnach haben die beiden grössten geschichtlichen Ereignisse, welche in das spätere Leben Jesaia's fallen, der Abfall Samarias + 725 und der Abfall Hiskia's + 704 in gerade entgegengesetztem Sinn für die Entwickelung der jesaianischen Theologie Epoche gemacht. Während der Abfall des Nordreichs und die in Folge desselben erwartete Katastrophe eine für das Südreich trostbringende Wendung in der Weissagung des Jesaia herbeiführte, hat umgekehrt der Abfall Hiskia's aufs neue trübe Befürchtungen geweckt. In dieser letzten Zeit erst ist diejenige Gestalt des jesaianischen Zukunftsbildes entstanden, welche Guthe für die ganze zweite Periode in Anspruch nimmt. Sie redet wieder nur von einem Rest aus Juda und lässt durch die hereinbrechenden Gerichte einen grossen Theil des Volkes vernichtet werden, ehe das Heil kommen kann. Die heilige Stadt wird allerdings nicht untergehen, aber alle Feinde Jahve's in ihr sollen umkommen. Wenn die Drangsal auf's höchste gestiegen ist, dann schreitet Jahve ein zu Gunsten der Seinen, und die wunderbare Bethätigung seines Zorns und seines Erbarmens öffnet auch den Widerstrebenden im Volke die Augen und das Herz. — Es liegt auf der Hand wie sehr dieser Thatbestand dem sonst constatierbaren organischen Verhältniss zwischen Geschichte und Prophetie entspricht. Nicht bedingt das Allmachts- oder Allwissenheitswort des Propheten das Eintreten des geschichtlichen Factum's, nicht ist aber andrerseits die Predigt des Propheten eine Interpretin schon eingetretener Ereignisse im religiösen Sinne, sondern ein lebendiges Wechselverhältniss zwischen Geschichte und Prophet findet statt: die den Propheten umgebende Gegenwart wirkt auf den Geist des Sehers, und dieser gestaltet aus dem so gewonnenen Eindruck freithätig ein Bild der bevorstehenden Zukunft, so dass je nach

der Gegenwart auch die Zukunft sich verschieden darstellt. Da die Propheten nun geneigt sind, in den nationalen Katastrophen, die sie vorher ahnen, den Abschluss der Geschichte, die Pforten zu den letzten Gerichten und Heilsthaten Gottes zu sehen, so hat es die grösste Wahrscheinlichkeit, dass Jesaia in dem nahen Sturz des Nordreiches den Anfang zur letzten, herrlichen Entwickelung für Juda sah. Umgekehrt: erscheint ihm durch die Thorheit Hiskia's Gerichtsnoth über Juda im Anzuge, so kann dann nicht mehr ganz Juda, sondern nur ein Theil des Reiches die Verheissung erben. Demnach ist die dritte Phase des Zukunftsbildes der ersten ähnlicher geworden, wenn sie auch das Charakteristicum der zweiten Phase, die Unüberwindlichkeit Jerusalems als ein Moment in sich aufgenommen hat. Man könnte sie passend die Synthese nennen zwischen den gegensätzlichen Erwartungen der ersten und zweiten Phase. Zwar dürfte es für moderne Ohren, welchen die „ewige Melodie" der Hegel'schen Kategorieen: These, Antithese, Synthese keine Zukunfts- sondern reine Vergangenheitsmusik ist, nicht gerade empfehlend klingen, dass auch das Dogma bei Jesaia sich in dieser Weise selbst „fortbewegt" haben soll, und ich bin der Letzte, der hierauf Gewicht legen würde. Aber darauf darf ich doch aufmerksam machen, je lieber ich davon Abstand nehme, hier jenes Gesetz in der Fortentwickelung der Idee nachzuweisen, dass ein solcher Fortschritt der jesaianischen Theologie bei dem oben bereits geschilderten raschen und feurigen Charakter des Propheten grosse psychologische Wahrscheinlichkeit hat.

Durch diese Aufstellungen, welche eine tröstliche Wendung in der Predigtweise des Propheten für die mittlere, eine schärfere Beurtheilung des Volkes für die letzte Zeit seiner Wirksamkeit behaupten, wird noch eine leichte Modification in der Datierung der von mir a. a. O. zu Cap. 8 u. 17 nachgewiesenen Interpolationen nothwendig gemacht. Wie oben bemerkt, hatte ich sie dem zweiten Theil der prophetischen Wirksamkeit zugeschrieben und vermuthungsweise in die Zeit Sanheribs verlegt. Diese Ansetzung ist unhaltbar, es ist leicht zu sehen, dass sie wesentlich abhängig war von

meinem damals z. B. auf p. 260 f. ausgesprochenen Urtheil, dass Cap. 28 ganz und gar der Invasion Sanheribs zuzuschreiben sei. Seither ist mir aus den oben dargelegten Gründen die Unmöglichkeit der Ansicht Hitzigs und Wellhausens einleuchtend geworden, und dadurch auch das Urtheil über die Zeit jener Interpolationen modificiert. Sie haben völlig dieselbe Tendenz wie Cap. 28, 1—6, das ursprüngliche Cap. 10 und 14, 28—32 d. h. sie sind rein negativen Inhalts, indem sie nicht das Glück der messianischen Zeit ausmalen, sondern nur von der siegreichen Abwehr assyrischer Angriffe auf Juda reden. Demnach werden sie am naturgemässesten in die Zeit der Belagerung Samarias verlegt. Dieser Ansatz bietet chronologisch nicht die geringste Schwierigkeit. Denn sowohl 8, 1—19 als 17, 1—11 sind sicher Ao. 724 bereits vorhanden gewesen. Dass er aber sogar grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat, ergiebt sich aus der ursprünglichen Tendenz der beiden älteren Orakel. Sind doch beide gegen das Nordreich gerichtet, zugleich aber theils ausdrücklich wie Cap. 8, theils mehr indirect auf Juda gemünzt. Denn in Cap. 17 werden allgemeine Schäden gerügt, welche sich auch in Juda fanden. Es lag sehr nahe, aus Cap. 8 zu schliessen, die Meinung des Propheten sei, dass unmittelbar auf den Sturz des Nordreichs auch der des Südreichs folgen werde, lässt Jesaia doch in 10, 11 auch den Assyrer einen ähnlichen Gedankengang vollziehen. Dieser Besorgniss seiner Zeitgenossen vorzubeugen, konnte Jesaia zur Zeit von Samarias Bedrohung geradezu als Pflicht erscheinen. Wenn demnach jene älteren Stücke Ao. 724 bereits umliefen, so ist es wohl begreiflich, dass Jesaia eine Emendation derselben unternahm, durch welche der stets von ihm erwartete heilige Rest auf Juda umgedeutet, und so die Substanz derselben festgehalten [1]), wenn auch die Form geändert wurde. Während

[1]) Dadurch erklärt sich dann wieder die neckische Schwierigkeit von 8, 9 f., welche es Riehm möglich macht, das Suffix von עמנו אל auf den heiligen Rest zu beziehen. Formell ist das wohl unrichtig, wie ich es auch a. a. O. p. 255 ff. zurückgewiesen habe, sachlich ist es richtig, denn für den Interpolator ist Juda eben der heilige Rest geworden.

sich also für die Datierung jener Einschübe aus der Zeit Sanheribs nur eine Möglichkeit anführen liess, welche sich jetzt in eine gewisse Unwahrscheinlichkeit verwandelt, ist bei dieser Annahme eine Nothwendigkeit späterer Umarbeitung sehr naheliegend.

Demnach würden Cap. 28, 1—6. 23—29 den genuinen, Cap. 8, 1—19. 17, 1—14 den überarbeiteten Ausdruck der Ueberzeugung des Propheten aus den Tagen der Belagerung Samarias repräsentieren. Da ihm aber 28, 1—6. 23—29 auch für die spätere Zeit noch verwendbar erschien, so kam es, dass dieses Stück aus seinem ursprünglichen Zusammenhang entfernt und an die Spitze der Sanheribweissagungen gestellt wurde, denen es offenbar auch seiner jetzt erkennbaren Tendenz nach angehört, nachdem durch den Einschub von V. 7—22 der ursprüngliche Sinn modificiert worden ist.

Durch die klarere Erkenntniss der einzelnen Reden Jesaia's und ihrer Composition, sowie der Entwickelung der jesaianischen Theologie, welche das vorstehende anstrebt, wird wie mir scheint auch eine richtigere Einsicht in die Composition seines Buches überhaupt gewonnen werden. Cornill hat über diesen Gegenstand Z. A. T. W. IV, 83 eine Abhandlung veröffentlicht, welche mir Veranlassung zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung an dieser Stelle bietet. Cornill behauptet zuvörderst, die Frage, um welche es sich hier handelt, sei bis auf ihn noch nicht einmal aufgeworfen worden, und beklagt es, dass die Commentare und Einleitungsschriften nur eine Analyse aber keine Synthese gäben. Das Buch würde wohl in seine einzelnen Bestandtheile zerlegt, aber nicht gefragt: „wie ist es in seiner uns jetzt vorliegenden Gestalt als Ganzes zu Stande gekommen?“ Und doch müsse diese Frage als eine sehr wichtige bezeichnet werden bei dem kläglichen verwirrten Charakter, den die Schrift an sich trage. Sodann unternimmt es C., das Räthsel des Buches zu lösen durch Zu-

grundelegung zweier Principien, welche die Redactoren befolgt haben sollen: 1) Das Stichwort, von dem sie einen besonders ausgiebigen Gebrauch gemacht haben sollen, und 2) die Chronologie. Ich muss bekennen, dass ich die von ihm erhobenen Vorwürfe gegen die Exegeten nicht in dem Umfang berechtigt finde, den er ihnen gegeben hat. Denn die allgemeinen sachlichen Gesichtspuncte, welche bei Anordnung des Buches massgebend waren, sind in der That festgestellt, wenn man theilt: 1) Weissagungen über Israel und Juda aus älterer Zeit (die Introduction in das Ganze aus dem Jahre 701). 2) Weissagungen gegen fremde Völker mit apokalyptischem Anhang Capp. 13—27. 3) Weissagungen aus der Zeit Sanheribs Capp. 28—33. 4) Historischer Schluss Capp. 36—39, überführend zum exilischen Theil und eingeleitet durch ein diesem verwandtes Stück Capp. 34 und 35. Dass durch diese Eintheilung auch eine Synthese und nicht nur eine Analyse geboten wird, liegt doch klar auf der Hand. Die Disposition ist bei weitem klarer und einfacher als die des Jeremiabuches. Und sowohl bei diesem als bei Ezechiel stehen die Weissagungen gegen fremde Völker mitten zwischen solchen über das heilige Volk. Dies ist also keine auffallende, sondern eine gewöhnliche Thatsache, welche, wenn sie auch erklärt sein will, doch keine so künstlichen Hypothesen erheischt, wie C. sie vorträgt. Diese sind mir um so unbegreiflicher, da C. selbst gegen Lagarde unter berechtigter Zurückweisung der Behauptung dieses Forschers: „Capp. 1—39 sei eine zur Zeit des Cyrus gemachte Chrestomathie aus älteren Propheten“ auf p. 102 die Behauptung aufgestellt hat: „die Orakel des alten Jesaia mussten dem Deuterojesaia in irgend einer Gestalt als fertiges Buch vorliegen“. Hiernach ist es die Aufgabe des Forschers, sich zunächst die Gestalt dieses Buches irgendwie vorstellig zu machen und erst dann davon abzustehen, wenn es ihm sicher geworden ist, dass dies Bemühen fruchtlos bleiben muss. Mit den kurzen Bemerkungen auf p. 84 ist aber diese Sache nicht abgethan. Es gilt den ernstlichen Versuch zu wagen, das alte jesaianische Buch, das ja

jetzt entsetzlich entstellt ist, aus dem Schutt herauszugraben, der es bedeckt. Einen guten Führer hat man in dieser Beziehung an Ewald, der nach meiner Ansicht bisher die richtigste Idee von der Composition des Jesaia vorgetragen hat. Natürlich muss man sich auch hier, wie fast immer bei Ewald, durch vielen Wust hindurcharbeiten, aber die Grundlinien seiner Anschauung sind wie immer genial entworfen. Das Princip, von welchem er ausgeht, hat durch meine Untersuchungen eine vollständige Bestätigung erfahren, es ist die Annahme einer allmählichen Entstehung des echten Jesaiabuches. Dasselbe scheint aus mehreren, zu verschiedenen Zeiten entstandenen Particularsammlungen hervorgewachsen zu sein. Es ist diese Annahme besonders deswegen empfehlenswerth, weil wir noch jetzt erkennen können, dass einzelne Capp. ihrer Abfassungszeit nach näher zusammengehören, also wie ja auch Cornill behauptet, das Princip des Stichworts keineswegs einseitig durchgeführt, sondern chronologische Anordnung wenigstens theilweise bemerkbar ist. Und wenn man dabei die Beobachtung macht, dass die chronologisch am spätesten anzusetzenden Theile am Ende, die frühesten am Anfang und die mittleren in der Mitte des Buches stehen, so ist doch nicht einzusehen, inwiefern wir ein Recht haben sollten, das Buch lediglich als Chaos zu betrachten.

Auf Grund der in den vorgängigen Abhandlungen gegebenen Datierung der einzelnen Stücke ist m. E. das echte Jesaiabuch aus folgenden Particularsammlungen entstanden, von denen ich der reinlichen Rechnung halber zunächst alles ausscheide, was dem Verdacht der Unechtheit unterliegen könnte.

I. Sammlung. Weissagungen aus der Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Kriege. Capp. 2, 5 — 5, 24. 10, 1—4. Charakteristicum: Drohung eines radicalen Strafgerichts wider Juda, cf. Wellhausen Skizz. I, p. 60: „Jesaia bewegt sich dabei ganz in den Bahnen des Amos und hält sich noch ziemlich im Allgemeinen“. Die glänzende Verherrlichung Zions in 2, 2—4 gehört sicher erst der späteren

Zeit an, cf. Cap. 18, 7. 17, 12—14 etc. und scheint erst mit Cap. 1 hinzugefügt, cf. unten. Da ferner Capp. 5 u. 10, 1—4 nur drohen, aber nicht verheissen, die Rede mit Cap. 4, 1 zum Abschluss gekommen ist, und 4, 2—6[1]) nur locker an das vorige angehängt sind, so ist die Annahme wahrscheinlich, auch dieser Schluss zu Cap. 3 sei erst später hinzugekommen. Das nahezu einstimmige Urtheil der Ausleger in betreff der Datierung dieser Reden ist neuerdings unterbrochen durch Stade Gesch. Israels p. 611 ff., welcher diese Capp. vielmehr der Zeit Hiskia's zuschreibt. Doch scheint mir ein ausreichender Grund für diese Ansetzung nicht vorhanden zu sein. Was wir aus Hosea und Amos über die Zustände unter Usia und Jotham entnehmen können, bestätigt vielmehr lediglich die traditionelle Datierung derselben. Vor allem ist hier der Reichthum des Landes und die starke Streitmacht hervorzuheben, welche wir unter Hiskia nicht voraussetzen können, cf. 14, 30. 32. 10, 20. 28, 15. 30, 3. 31, 1—3. Hierzu kommt die Abwesenheit aller für Hiskia's Zeit charakteristischen Momente, besonders der Unüberwindlichkeit Jerusalems, sowie einer ausführlichen Darstellung des Verhältnisses Juda's zur assyrischen Oberherrlichkeit.

II. Sammlung. Weissagungen aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges und der ihm unmittelbar folgenden Zeitläufte. Capp. 6—9. 5, 25—30. 11, 1—9. 17, 1—11. Charakteristicum: Erwartung eines radicalen Gerichts über Israel und Juda, verklärt durch die Hoffnung auf den heiligen Rest aus Juda und den idealen Davididen.

Man findet es meist befremdlich, dass Cap. 6, welches die Antrittsvision Jesaia's schildert, also chronologisch an den Anfang des ganzen Buches gehöre, mitten unter diesen Stücken auftrete. Daraus wird dann meist schon der Schluss auf grosse Verworrenheit in chronologischer Hinsicht gezogen und die Flinte in das Korn geworfen. Mir ergiebt sich gerade

[1]) Eine ansprechende Emendation des jetzt etwas verworrenen Textes dieser Stelle hat Stade Z. A. T. W. IV, 149 gegeben, sie dürfte im wesentlichen das Rechte treffen.

umgekehrt aus dieser Anordnung der Schluss auf im wesentlichen chronologische Reihenfolge, wobei man allerdings unterscheiden muss zwischen Conception einer prophetischen Idee und ihrer Aufzeichnung. Es scheint mir nemlich klar zu sein, was ja auch schon vielfach bemerkt worden ist, dass Jesaia in Cap. 6 schon auf eine längere Wirksamkeit zurückblickt. Nur hieraus begreift sich die Form des göttlichen Auftrags, welcher dem Propheten hier zu Theil wird: „verstocke das Herz dieses Volkes und mache seine Ohren taub und seine Augen blind, damit es nicht aufmerke und sich bekehre und ihm Heilung werde". Verstocken ist ja mehr als die unbedingteste Gerichtsdrohung aussprechen, und dass mit einer solchen Absicht kein Prophet auftritt, ist doch evident. Selbst ein Amos und Jeremia, welche sehr scharf und apodiktisch gedroht haben, gaben doch die Hoffnung auf Rettung des Volkes niemals gänzlich auf. Deutlich sind ihnen auch die furchtbarsten Gerichtsdrohungen durch die Sorge um das Geschick des Volkes abgepresst, und je schärfer sie drohten, um so mehr mussten sie befürchten, durch ihre Worte dem Volke einen heilsamen Schrecken einzujagen, also wenn sie zur Verstockung gesendet waren, ihren göttlichen Beruf zu verfehlen. Wohl aber ist es möglich, dass eine längere Wirksamkeit, welche trotz des dringenden Wunsches nach dem Gegentheil erfolglos geblieben war, dem Propheten den Gedanken erweckte, da er bei aller Anstrengung das Volk zu retten, sich das Verderben nur mehren sieht, er sei dem Volke eben zum Zweck der Verstockung geschickt. Derartige Rückschlüsse liegen der religiösen Betrachtungsweise bekanntlich sehr nahe und haben ihre Analogieen fast auf jeder Seite der prophetischen Schriften. Hiernach muss das Cap. zur Zeit eines Tiefpunctes der prophetischen Thätigkeit Jesaia's entstanden sein, wie er durch 7, 17 ff. am klarsten dargestellt wird, cf. auch 8, 1—15 (ohne V. 9 u. 10). Das schliesst natürlich nicht aus, was durch den Charakter der ältesten Weissagungen Jesaia's bestätigt wird, dass er bereits mit trüben Erwartungen seinen Beruf begonnen hat, aber die Form, in welche Cap. 6 diese Erwartungen kleidet,

weist auf spätere Abfassung hin. Es hat demnach seinen guten Grund, dass das Cap. den ältesten Aufzeichnungen nicht angehört, sondern an den Anfang des 2ten Theils gesetzt worden ist. Dass Cap. 6[1]) den Kopf dieser zweiten Sammlung gebildet habe, scheint mir einerseits durch den epochemachenden Charakter des hier berichteten Ereignisses und andrerseits durch die hier zum ersten Male klar dargelegte Idee des heiligen Restes gefordert zu werden. Freilich zeigt ja der Name des Schearjaschub, den wir uns im syrisch-ephraimitischen Krieg jedenfalls schon auf eigenen Füssen stehend denken müssen, dass diese Idee schon vor jenem Kriege ausgesprochen war, aber ausführlich dargestellt ist sie jedenfalls zuerst in Cap. 6. — Ob die Ordnung der folgenden Stücke, welche uns jetzt vorliegt, ihnen schon durch Jesaia gegeben war, und ob die einzelnen Capp. schon damals sich genau in dem jetzigen Zustand befanden, das ist freilich eine andere Frage[2]), jedenfalls aber sind die in

---

[1]) Die von Barth (Beiträge zur Erkl. des Jes.) u. Bredenkp. zu der schwierigen Stelle V. 13 versuchten Emendationen sind m. E. unhaltbar aus Gründen, die auf der Hand liegen und nicht dargelegt zu werden brauchen. Vielleicht zeigt die folgende Emendation richtigere Wege, die ich, jede Prioritätsansprüche bereitwillig anerkennend, als die meinige vorschlagen möchte. Lies unter geringer Aenderung: וְעַד בָּהּ עֲשִׂירִית יֹשֶׁבָהּ וגו׳ = „und bis (nur) darin bleibt der 10te Theil seiner Bewohner, wird es verwüstet werden". Das ו consec. perf. von והיתה knüpft wie das וָאֶרְאֶה in V. 1 an die vorher gegebene Zeitbestimmung als Hauptsatz an, das וְ vor עַד schliesst den Satz an das vorige fest, cf. I Kön. 20,36: הנך הלך מאתי והכך האריה. Die Schwierigkeit der Construction, welche nicht häufig, aber durchaus möglich und dem hebräischen Sprachgeist angemessen ist, konnte die Corruption bewirken im Verein mit dem locker angehängten Vergleichungssatze.

[2]) So mag die Behauptung Lagarde's, Stade's, Guthe's u. Aa. richtig sein, dass Cap. 7 so wie es sich jetzt präsentiert nicht aus der Hand des Propheten hervorgegangen ist, aber ein ursprünglicher, echt jesaianischer Grundstock ist jedenfalls bei der trefflichen Kenntniss der Verhältnisse anzunehmen, welche uns hier begegnet. — Ueber Cap. 8 cf. Stud. u. Krit. 1888, p. 258 f., über Cap. 9 und sein Verhältniss zu Cap. 5 die vorstehende Abhandlung hierüber.

der Ueberschrift genannten Capp. in jener Zeit entstanden, und merkwürdig ist es immerhin, dass im wesentlichen die Numerierung des jetzigen Textes sich als die richtige erweist. Dass in diese Zeit auch 11, 1—9 gehört und nicht als ursprüngliche Fortsetzung von Cap. 10 anzusehen ist, hat Guthe m. E. überzeugend dargethan Zukunftsb. p. 38 f. Stud. u. Krit. a. a. O. p. 262.

III. Sammlung. Weissagungen aus der Zeit von der Belagerung Samarias bis ungefähr 710. Cap. 28, 1—6. 23—29. Cap. 10 (ohne V. 1—4 und V. 22 f.). Capp. 14, 24—27. 28—32. 17, 1—14. 18. 20. 21, 11—17. Zu gleicher Zeit erfolgte die Einschiebung von 8, 9 f. in die Sammlung II. Charakteristicum: Samaria geht unter, Juda = heiliger Rest, der beim bevorstehenden Sturz Assurs gerettet wird.

Jedenfalls bildet Cap. 28, 1—6. 23—29 das älteste Stück dieser Sammlung ∓ 724. Von den übrigen lässt es sich sehr einleuchtend machen, dass sie in diesen Zeitraum fallen. Betreffs Cap. 10 verweise ich nochmals auf Guthe Zukunftsb. p. 42 f., wonach es ∓ 712 anzusetzen ist. Die Bestätigung seines Inhalts, dass nemlich Assur im Lande Jahve's zerschmettert werden soll, 14, 24—27, welche ich Stud. u. Krit. p. 263 vermuthungsweise in das Jahr 704 setzte, möchte ich jetzt in die Zeit der Herausgabe dieser Sammlung, also nach ungefährer Annahme 710 verlegen[1]). Dass der Prophet Cap. 10 sofort hinter Cap. 28 stellte, hat in der Bedeutung desselben seinen Grund. Es führte das in Cap. 28, 1—6 über Juda aufgestellte Programm aus und musste also eine hervorragende Stellung in der Sammlung beanspruchen, wenn auch allerdings die chronologische Ordnung litt, denn wenn die Sammlung 710 herausgegeben wurde, so gehörte Cap. 10 zu den jüngsten Bestandtheilen. Ueber die Abfassungszeit

---

[1]) Uebrigens gebe ich Stade, der Z. A. T. W. III, 16 dieses Stück für unecht erklärt hat, da es ein aus jesaianischen Phrasen zusammengeleimtes Machwerk sei, die Möglichkeit der Unechtheit zu. Was mich davon abhält, ihm beizutreten, ist die kühne Wendung: לשבר אשור בארצי ועל הרי אב.

von 14, 28—32 muss ich etwas ausführlicher sein. Es ist dies ein Orakel gegen Philistaea, welches die Ueberschrift verkehrterweise in das Todesjahr des Ahas versetzt. Die Unechtheit derselben, welche auf einer falschen Deutung der getödteten Schlange beruht, erweist sich 1) aus dem Ausdruck מַשָּׂא. Hierdurch wird sie zu den anderen, mit diesem Terminus versehenen Weissagungen gestellt, von denen ein Theil über unechten Stücken steht, ein anderer aus Missverständniss der betr. Weissagung hervorgegangen ist, ein dritter sich mit schon vorhandenen Ueber- oder Unterschriften stösst, so dass kaum eine unbeanstandet bleibt. 2) Nach der geläuterten Chronologie, wofür ich hier auf Wellhausen verweisen muss, würde das Todesjahr des Ahas in das Jahr 715 fallen, für dieses aber wäre ein Factum der assyrischen Geschichte, wie dasjenige, auf welches sich 14, 29 bezieht, nicht nachweisbar. Denn das Orakel setzt den Tod eines assyrischen Königs voraus, der in Philistaea Freude hervorrief. Unter den zur Wahl stehenden Königen Tiglatpileser † 727, Salmanassar IV. † 723, Sargon † 705 scheint auf den ersten Blick für Tiglatpileser oder Sargon der Umstand zu sprechen, dass wir von ihnen Feldzüge gegen Philistaea kennen. Indessen wissen wir über dieselben doch nur durch assyrische Monumente und ganz zufällige Aeusserungen des A. T.'s, da nun von dem früh dahin gerafften Salmanassar keine nennenswerthen Monumente vorhanden sind, so beweist dies argumentum e silentio offenbar sehr wenig. Nun spricht aber gegen Sargons Todesjahr die ganze Tendenz des Orakels, welches den Entschluss Juda's bekundet, die Freude Philistaea's über den Tod des Tyrannen nicht mitzumachen, sondern sich demüthig auf seinen Gott zu verlassen, der Zion gegründet habe. Da wir sicher wissen, dass nach Sargons Tode Juda mit den Philistern zusammen die Fahne des Aufruhrs erhob, so ist es sehr misslich, das Orakel in jene Zeit zu verlegen. Wohl kann man hiergegen einwenden, es sei nicht unmöglich, dass Schwankungen stattgefunden hätten, dass Hiskia zuerst noch an den Assyrern festhielt, auch, dass das Orakel des Jesaia nicht die Willens-

meinung des Volkes wiedergäbe. Aber dass man bei dieser Ansetzung das Gefühl einer grossen Schwierigkeit nicht los wird, ist doch nicht zu leugnen. Gegen Tiglatpilesers Todesjahr, der nach Sargon zuerst in Frage kommen könnte, sprechen V. 30 u. 32. Denn eine solche Sicherheit und Ruhe assyrischen Angriffen gegenüber (wenn auch unter dem deutlich erkennbaren Druck assyrischer Oberherrschaft) hat der Prophet in jener Zeit nachweislich nicht laut werden lassen [1]). So sehr nun dieses Argument gegen das Todesjahr Tiglatpilesers Zeugniss ablegt, so sehr empfiehlt es dasjenige Salmanassars IV. Aus ∓ 724 haben wir in Cap. 28, 1—6 ein unzweideutiges und in seiner Datierung unanfechtbares Document derselben Gesinnung Jesaia's, wie sie 14, 28—32 ausspricht. Das oben bereits angeführte Gegenargument „Salmanassar habe die Philister nicht bekriegt" will als argumentum e silentio aus nicht vorhandenen Urkunden in der That wenig besagen. Bei genauerer Betrachtung wird es Einem vielmehr sehr unwahrscheinlich dünken müssen, dass in einem Complott Samarias und Egyptens gegen Salmanassar, welches seiner Anlage nach dem 20 Jahre späteren jüdischen auf's Haar glich, die Philister gefehlt haben sollten. Was erfahren wir denn aus dem A. T. über die Betheiligung der Philister an dem Aufstand Hiskia's, und wie gut sind wir doch vergleichsweise über diesen unterrichtet! Ist es danach auffallend, dass in den wenigen Versen, welche das Ende Samarias beschreiben, die Theilnahme der Philister an dem Aufstand nicht erwähnt wird? Ist die Nachricht glaub-

---

[1]) Dass 8, 9 f. u. 17, 12—14 Interpolationen sind, welche in ihrer Datierung nicht ihren Capp., sondern inneren Gründen folgen, habe ich Stud. u. Krit. a. a. O. darzuthun versucht. Zur Stütze meiner dortigen Beweisführung mache ich noch darauf aufmerksam, dass 17, 12—14 von den Auslegern aus Verzweifelung über den Mangel an Zusammenhang schon vielfach zu Cap. 18 gezogen ist, ein Gewaltact, der freilich viel schlimmer ist als die Annahme einer Interpolation, denn auch dort steht das Stück ausserhalb des Zusammenhangs. Die Interpolation von 8, 9 aber liegt so auf der Hand, dass unabhängig von mir Stade die Verse sogar für völlig unecht erklärt hat, Z. A. T. W. IV, 260.

würdig, welche Josephus Ant. IX, 14, 2 aus Menander über eine Betheiligung der Phoenicier an dem Aufstand des Hosea überliefert, so würde sich hieraus aufs neue ergeben, wie lückenhaft unsere Kenntniss der damaligen Geschichte ist, und dass wir kein Recht haben, in einem Fall wie dieser aus unserem Nichtwissen auch sogleich auf Nichtvorhandensein zu schliessen. Für mich sind wenigstens in diesem Falle die starken inneren Gründe gegenüber den schwachen äusseren entscheidend, das Orakel in das Jahr 723 zu verlegen, so auch Cheyne II, 180 und Bredenkp. z. d. St. Dann ist natürlich ein vorgängiger an sich sehr wahrscheinlicher Feldzug Salmanassars gegen Philistaea anzunehmen, der in Zusammenhang mit der Belagerung Samarias stand. Als Möglichkeit will ich es aber selbstverständlich offen lassen, an das Todesjahr Sargons zu denken. Doch würde auch in diesem Falle sich die Weissagung zu denen gesellen, welche mit 28, 1—6 gleichwerthig sind. Denn wie oben gezeigt, war es der Abfall Hiskia's von Sanherib, welcher für Jesaia's Prophezeiungen Epoche machte, diesen aber setzt das Orakel keinesfalls voraus. Charakteristisch ist vielmehr für das Orakel die tiefe Depression, welche durch die Verhältnisse auf Juda ausgeübt wird, und der Widerhall, welchen sie in dem Gemüthe des Propheten findet. Es fehlt nur, dass er die Judäer wie in 28 u. 10 direct als den Ueberblieb des Hauses Israel bezeichnete. Ferner aber ist die kühne Zuversicht unverkennbar, welche der Prophet auf die Erhaltung der Unglücklichen, tief Gedrückten setzt, die Abwesenheit jeden Tadels gegen etwaigen Ungehorsam des Volkes, jeder Drohung weiterer Gerichte, welche die Läuterung des südlichen Reiches von allen unreinen Elementen erst noch herbeiführen sollen. Hierdurch stellt sich der Abschnitt in auffälliger Verwandtschaft zu Capp. 10 u. 28, 1—6 in ihrer ursprünglichen Gestalt. An 14, 28—32 fügt Jesaia das durch einen für Juda tröstlichen Zusatz erweiterte Stück der Sammlung II 17, 1—11 + (12—14), welches jetzt dieselbe Tendenz verfolgte wie 28, 1—6 und wohl mit diesem zugleich noch während der Belagerung Samarias als fliegendes Blatt heraus-

gegeben war. Natürlich wurde es später bei der Endredaction des ganzen Buches in Sammlung II gestrichen. Dass er zur gleichen Zeit Cap. 8 durch Einschiebung von V. 9 u. 10 erweiterte, ist schon früher dargethan. Doch war, da Cap. 8 einen integrierenden Theil der Sammlung II bildete, und es sich hier nur um einen kurzen Einschub handelte, eine Herübernahme des Cap. in Sammlung III nicht gerathen. — Hierauf folgen in Sammlung III die mit Cap. 10 ungefähr gleichzeitigen Orakel ähnlicher Tendenz Capp. 18. 20. 21, 11—17[1]).

IV. Sammlung. Weissagungen aus der Zeit des Abfalls Hiskia's, ∓ 704. Capp. 28—31. Charakteristicum: Das wieder abgefallene Juda hat erst noch schwerere Gerichte zu gewärtigen, ehe die in Sammlung III gegebenen Verheissungen wahr werden können.

Dass Cap. 28 in der oben charakterisierten Neubearbeitung aus Sammlung III herübergenommen und hier an die Spitze gestellt wurde, ist nur natürlich, da es noch eine Mission an dem Volke zu erfüllen hatte. Ebenso selbstverständlich aber war es, dass das im Ganzen tröstliche Cap. 10, in welches der Prophet jetzt nur V. 22 u. 23 einschob, um

---

[1]) Dass Capp. 15 u. 16 nicht von Jesaia herrühren, ist ziemlich allgemein anerkannt, ich kann sie daher hier, wo es sich um klare Sonderung handelt, einfach bei Seite lassen. Ebenso 21, 1—10, das jetzt mit voller Sicherheit als exilisch erkannt ist. Was Capp. 19 u. 23 anlangt, so hege ich die stärksten Zweifel an ihrer Echtheit und stehe ja in dieser Beziehung durchaus nicht allein. Die anderen sicher echten Orakel gegen die fremden Völker zeigen eine ganz andere Darstellungsweise. Sie sind kurze scharfe Drohworte, wirkliche Weissagungen, nicht breite, z. Th. recht ausgeleierte Poesie. Hierzu kommt die Verschiedenheit des geschichtlichen Hintergrundes, welche Cap. 19 in die Zeit der egyptischen Dodekarchie, Cap. 23 in das 6te Jahrhundert verweist. Möglich, dass ursprünglich kürzere, echt jesaianische Orakel an ihrer Stelle standen, welche auch in sie verarbeitet sind — aber ist nicht Cap. 20 eigentlich ein Orakel gegen Egypten? War daneben noch ein anderes nöthig? Und was Cap. 23 betrifft — muss denn jeder Prophet den ganzen Kreis der Amos 1 u. 2 genannten Völker erschöpft haben?

seinen Standpunct zu wahren, in dieser veränderten Gestalt bei der Sammlung III* verblieb. Es passte seinem allgemeinen Charakter nach zu wenig in Sammlung IV hinein, welche vornehmlich auch durch Drohungen auf das Volk zu wirken bestimmt war. In Capp. 29—31 liegen anerkanntermassen keine Schwierigkeiten vor, dass diese Stücke mit Cap. 28 an der Spitze schon ehe Sanheribs Zug erfolgte zusammengestellt und als eine besondere kleine Schrift verbreitet wurden, habe ich Stud. u. Krit. p. 263 zu erhärten versucht und halte auch daran fest[1]).

V. Anhang. Weissagungen aus der Bedrängnisszeit unter Hiskia. Cap. 1. Cap. 22. Cap. 37, 22b—31.

Hier liegt keine Sammlung vor, sondern nur fliegende Blätter, ein Charakteristicum lässt sich daher nicht aufstellen, was auf alles einzelne zuträfe. Cap. 22 ist voll tiefster Niedergeschlagenheit und vom Zorn über die Wüstheit des Volkes dictiert, das angesichts der herannahenden Assyrer sich durch Gelage auf sein Ende vorbereitet. Cap. 1 zeigt eine hiervon wenig verschiedene Stimmung. Es giebt den Gedanken des 22ten Cap. in einer grandiosen Bussrede wieder: „es rief Jahve an jenem Tage (da die Assyrer kamen) zum Weinen und Klagen und Glatzescheeren und Sackumgürten". Etwas so durchaus singuläres liegt also in Cap. 22 nicht vor, wie Cornill Z. A. T. W. IV, 96 Anm. mit feierlicher Miene behauptet. Ja nicht einmal von Capp. 28—31 unterscheidet sich Cap. 22 so auffallend — es ist nach dem oben Bemerkten keine passende Charakteristik des Inhalts von Capp. 28—31, welche Cornill mit den Worten giebt: „festes Vertrauen auf

---

[1]) Die Unechtheit von Cap. 32 u. 33 haben neuerdings besonders Stade Z. A. T. W. IV, 256 ff. und Guthe a. a. O. 44 f. und mit Recht behauptet. Ich habe schon Z. A. T. W. 1881 zu Ps. 89 u. 149 in Bezug auf Cap. 33 nach Ewald dieselbe Vermuthung ausgesprochen und halte ihre Beweise für völlig stringent. Wäre Cap. 32 echt, so würde es sich von Capp. 28—31 nicht unterscheiden, wäre Cap. 33 jesaianisch, so würde es jedenfalls in die Zeit der assyrischen Bedrängniss unter Hiskia fallen, sich also passend als ein Anhang an die vorhergehenden Weissagungen erklären lassen.

Jahve's Schutz, nur Trost und Erhebung für König und Bevölkerung". Das war 20 und 10 Jahre vorher gewesen, wie wir gesehen haben, die „unzweifelhaft" aus Sanheribs Zeit stammenden Reden strafen ganz gewaltig. Man wird Cap. 1 als einen Versuch nach dem Ereigniss von Cap. 22 ansehen müssen, diejenige Wendung zum Besseren herbeizuführen, auf Grund deren dann die Verheissung von Cap. 37 erfolgen konnte. Die Echtheit dieses letzteren Stückes zu bezweifeln erscheint mir allzukühn, es ist höchst originell, voll drastischer Bilder, ein Zeichen wie das des 30ten Verses hätte ein Späterer nicht erfunden. Zweifel hege ich nur gegen V. 32 wegen seiner Uebereinstimmung mit Obad. V. 17.

Aus diesen vier grösseren Sammlungen ist nun das Buch im ganzen zusammengefügt worden. Der Uebersicht halber stelle ich noch einmal die einzelnen Theile untereinander, von kleineren Störungen der Ordnung absehend:

I: Capp. 2—5.
II: Capp. 6—9. 11, 1—9.
III: Capp. 10. 14, 24—32. 17. 18. 20. 21, 11—17.
IV: Capp. 28—31.
V: Capp. 1. 22. 37.

Man wird zugeben müssen, dass hier die Anlage des ganzen Buches nach chronologischen und sachlichen Gesichtspuncten vollkommen erkennbar ist.

Die Schwierigkeiten, welche jetzt noch bleiben, seien zum Schluss erörtert. Die erste Frage welche sich erhebt, wird natürlich lauten: Warum ist Cap. 1 an den Anfang des ganzen Buches gestellt worden. Hierauf ist schon von einem vollen Chor die Antwort gegeben worden, dass dies Stück als die erhabenste Busspredigt, die dem Munde Jesaia's entströmte, wohl einen hervorragenden Platz in diesem Buche beanspruchen musste. Dazu kam die entscheidende Situation aus der sie hervorgegangen war, die ungeheure geschichtliche Wirkung, welche sie gehabt hatte, der hinreissende Anfang, zu dem Cornill a. a. O. schon ähnliche Introductionen wie Gen. 4, 23. 49, 2. Num. 23, 18. Deut. 32, 1. Jud. 5, 3.

Jer. 2, 4. Joel 1, 2. Mich. 1, 2 verglichen hat. Wer hier die Absicht nicht herausfühlt, ist mit Blindheit geschlagen. Nun aber haben wir oben gesehen, dass die Rede sich den einzelnen Sammlungen, in welchen die Reden Jesaia's herauskamen, nicht einreihen lässt, dass sie also zunächst als fliegendes Blatt ediert sein muss. Und dieser Umstand bestätigt wieder evident die Annahme, dass der Prophet selbst sie an den Anfang des Ganzen gestellt haben wird und nicht ein späterer Schriftgelehrter. Diesem könnte man eher zutrauen, was Bredenkp. nicht für unmöglich hält, dass er in der קטרת תועבה 1, 13 das Rauchopfer Ussia's gewittert und darum aus chronologischen Gründen Cap. 1 an den Anfang gestellt habe, eine Findigkeit, die mir jedoch eine zu feine Nase bei den Sopherim vorauszusetzen scheint. Vielmehr: dieser urgeniale Griff weist eben auf den königlichen Geist, dem alle diese Reden ihren Ursprung verdankten und der sie darum auch allein zu ordnen verstand. Doch wohin gerathe ich? Diese Rede ist ja gar nicht aus einem Gusse entstanden, sondern ein klägliches Aggregat von einzelnen Brocken, das ein späterer „Redactor“ erst in den Zustand gebracht hat, in dem es sich jetzt befindet. So Cornill a. a. O., der im wesentlichen Koppe folgt. Er nimmt 4 verschiedene Reden als Grundlage an: V. 2 f. versetzt er in Ussia's Zeit, V. 4—9 in den syrisch-ephraimitischen Krieg, V. 10—17 unter Hiskia, V. 18—31 in die Zeit des Ahas. Stade Geschichte Israels p. 586. 608. 622 geht nicht so weit wie Cornill, vermeidet auch das Princip des Stichworts als Anordnungsnorm. Nach ihm sind hier drei verschiedene Bestandtheile auszuscheiden, welche sämmtlich der Regierung des Hiskia angehören, und zwar bilden V. 2—4. 10—20 eine Rede aus dem Anfang seiner Herrschaft, in welche V. 5—9 aus der Bedrängniss durch Sanherib stammend, eingeschoben wurden. V. 21—31 die Todtenklage um Zion entstanden bei derselben Veranlassung, wie die erste Rede. Ich setze bei V. 10 ein, wo beide Kritiker übereinstimmend eine Lücke zu erkennen glauben, nur mit dem Unterschied, dass Corn. hier eine neue Rede, Stade dagegen die Fortsetzung von V. 4 ein-

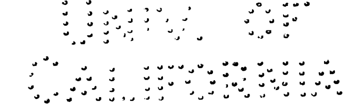
treten lässt. Mir scheint umgekehrt, dass Jesaia V. 10 nur mit Rücksicht auf V. 9 geschrieben haben kann, dass hier also weder eine Zusammenfügung zweier einander ursprünglich fremden Reden nach dem Princip des Stichworts stattgefunden hat, noch die einfache Fortsetzung der in V. 2—4 begonnenen Rede nach einem Einschub vorliegt. Denn da der Prophet in der mit V. 10 beginnenden Rede, wie schon die Apostrophierung der קְצִינִים des Volkes zeigt, gegen die herrschende Ungerechtigkeit bei äusserlichem eifrigen Gottesdienst polemisiert, so müsste die Anrede der Jerusalemitaner als Volk von Sodom und Gomorrha aufs äusserste befremden. Sie würde, wie sie in der That einzig in der prophetischen Literatur dasteht[1]), gar keine Anknüpfung in den gerügten Vergehungen des Volkes haben und ebenso unverständlich sein, wie die von mir zu Cap. 28, 1 zurückgewiesene Auffassung Wellhausens, welcher mit den Samaritanern dort die Judäer gemeint sein lässt. Diese ganz einzigartige Anrede der judäischen Grossen begreift sich nach meiner Ansicht nur aus der vorher gezogenen Parallele zwischen Jerusalem und Sodom. In dieser aber begegnet uns nichts seltenes, sofern schon die Vorgänger Jesaia's, Amos und Hosea die Zerstörung von Sodom und Gomorrha als Massstab für das Gericht über Israel verwendet hatten, cf. Am. 4, 11. Hos. 11, 8. So natürlich also wie V. 9 mit seiner Vergleichung und der daran anknüpfende V. 10 in ihrer Aufeinanderfolge erscheinen, so schwierig ist es, anzunehmen, V. 10 stehe auf sich selbst, oder gar, V. 9 habe mit Rücksicht auf jenen seine Gestalt erhalten. Allerdings wäre es nun immer noch möglich, dass V. 5—9 ein aus einem anderen Zusammenhang stammendes Bruchstück darstellen, aber die Rücksicht, welche V. 10 auf den vorhergehenden Vers nimmt, zeigt, dass noch von

---

[1]) Ganz andersartig ist die Vergleichung, welche Ezechiel 16, 46—50 zwischen Juda und Sodom zieht, wie sehr sie auf der ganzen vorhergehenden Darstellung Israels unter dem Bilde eines unzüchtigen Weibes beruht, liegt auf der Hand. Der Tadel ויד עני ואב׳ ונג׳ V. 49 beruht doch wohl auf der Vergewaltigung der Fremden Gen. 19, aber nicht auf ungerechtem Gericht.

Seiten Jesaia's eine Zusammenarbeitung dieser Bruchstücke stattgefunden hat, wenn solche vorlagen, und darauf kommt zunächst Alles an. Was den Anfang des mit V. 9 endigenden „Bruchstückes" betrifft, so ist schon die Discrepanz der beiden oben citierten Ausleger bemerkenswerth, Corn. lässt dasselbe mit V. 4, Stade mit V. 5 beginnen. Für Corn. spricht, dass V. 5 unmöglich eine selbständige Rede eingeleitet haben kann, für Stade, dass der für V. 5—9 charakteristische Gedanke erst in V. 5 eintritt, und der V. 4 sich trefflich als Fortsetzung von V. 3 begreift. Was soll man sich überhaupt unter einer „Rede" vorstellen, welche mit einer Aufforderung zu hören an die ganze Creatur beginnt, dann aber gerade 2 Verse umfasst, die zwar einen packenden Gedanken enthalten, aber doch nur einen einzigen — parturiunt montes —! Ich behaupte dem gegenüber: V. 2 u. 3 haben niemals ein selbständiges Redestück gebildet, sondern verlangen eine Fortsetzung, wie sie sich passend in V. 4 bietet. Mit derselben Bestimmtheit aber muss auch behauptet werden: niemals haben V. 5—9 für sich eine literarische Existenz geführt (ausser, wenn der Ausdruck gestattet ist, in der Skizzenmappe des Propheten): V. 5 verweist auf vorangegangenen Tadel, V. 9 lässt nun erst den Tadel erwarten, welcher die vorher geschilderte Verwüstung für den Zweck des Propheten nutzbar macht. Auch in der Bestimmung des Endpunctes des mit V. 10 beginnenden Abschnittes hat sich Corn. vergriffen, indem er ihn in V. 17 schliessen lässt, auch hier verdient Stade den Vorzug, wenn er in V. 21 den Anfang des neuen Redetheils sieht. Aber dieser Streit ist wieder lehrreich, er muss misstrauisch dagegen machen, dass hier Reden mechanisch aneinander geschoben sind, welche eine Zeit lang gesondert umliefen. Liegen solche Stücke vor, so sind sie doch durch eine Redaction miteinander verwoben, welche grosse Selbständigkeit und Freithätigkeit entwickelte d. h. nicht durch Sopherim, sondern durch den Propheten selbst. Der Hauptgrund, welcher beide Exegeten bestimmt, in V. 10 den Anfang einer neuen Rede zu sehen, ist die Verschiedenheit der Situation, welche erkennbar sein soll. In V. 10—20

rauschende Feste, glänzender Wohlstand, in V. 5—9 das Land ausgesogen, Jerusalem in äusserster Bedrängniss. Auch in V. 21—31 soll keine Spur von demjenigen sich zeigen, was V. 5—9 aufweisen. Aber — so richtig es ist, dass in V. 10—20 nicht nur die Schilderung einer einzelnen Bussversammlung vorliegt, sondern eine allgemeinere Betrachtung des Cultus überhaupt gegeben wird, so lässt sich doch nicht verkennen, dass die markantesten Ausdrücke dieser Rede nicht nur auf Festversammlungen allgemeiner Natur schliessen lassen, sondern auf eine Zeit der Noth. Das Flehen und Bitten, das Ausbreiten der Hände weist auf Anliegen des Volkes bei Jahve, welche die Opfer unterstützen sollten. Und wenn Jesaia von vielen Gebeten spricht, so sind es offenbar dringende Anliegen, womit wiederum die Massenhaftigkeit der Opfer übereinstimmt. Insofern unterscheidet sich die Stelle von Amos 5, 21 ff. Hos. 9, 1 ff. etc., mit denen sie sonst die nächste Verwandtschaft hat. Mit einer solchen, entscheidenden Situation, wie sie die Angsttage Ao. 701 boten, scheint mir ferner am besten zu stimmen die gewaltige Alternative, welche der Prophet dem Volk V. 18—20 stellt; stehen die Assyrer im Lande, dann hat beides, die Verheissung V. 19 und die Drohung V. 20, seinen bedeutungsvollen Hintergrund. Allerdings gehen V. 12, 13 u. 14 auf allgemeineres ein, sehen aber eher wie eine nachträgliche Verallgemeinerung aus. Ebensowenig aber lässt sich behaupten, dass V. 21—31 keine Noth des Volkes voraussetzten. V. 27 ist geradezu unverständlich ohne die Annahme einer nationalen, besonders der Hauptstadt fühlbaren Krisis, deren Voraussetzung dann erst wieder das rechte Verständniss von V. 24—26 giebt. Zuzugeben ist, dass in V. 21—31 die Situation weiter fortgeschritten erscheint, als in V. 10—20: V. 18—20 stellen noch eine Alternative, scheinen also die Bekehrung für möglich zu halten, V. 21—31 erheben die Todtenklage um Jerusalems Führer, weissagen Strafe und Einsetzung neuer Richter. Indessen, da die gerügten Vergehungen genau dieselben sind, da ferner auch in V. 20 das Schwert den halsstarrigen Sodomsrichtern in Aussicht gestellt wird, so liegen hier wohl ver-



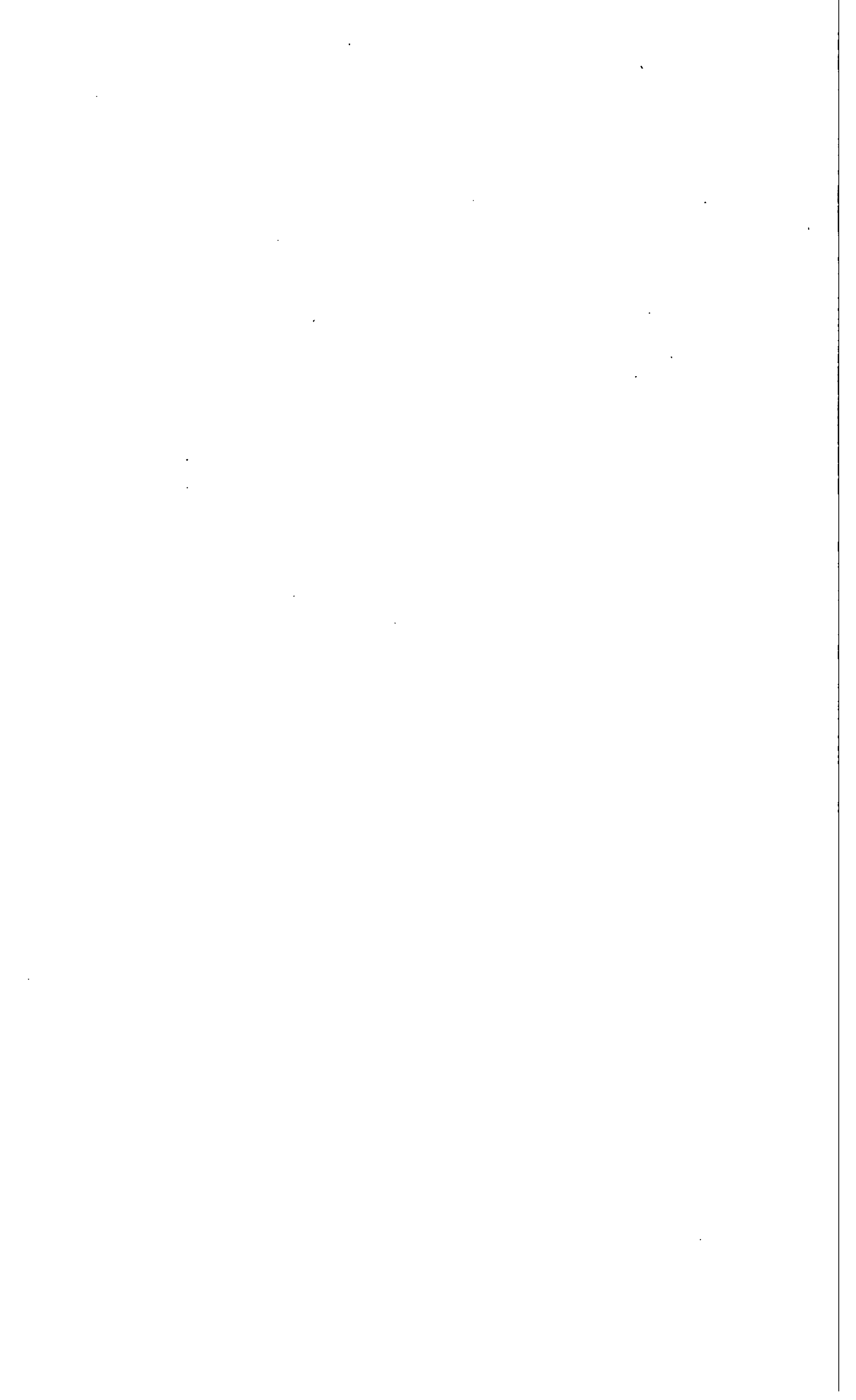
schiedene rhetorische Motive, aber nicht verschiedene Situationen vor. Kann nicht V. 21—31 geschrieben sein, um zu schrecken? Sonach bilden V. 1—20 einen Zusammenhang von deutlich sich abhebenden einzelnen Theilen wie 2—4, 5—9, 10—17, 18—20, aus welchen man gleichwohl keinen einzigen herausnehmen kann, ohne den Fortschritt der Rede inhaltlich oder formell zu schädigen, V. 21—31 stellen ein mit dem vorigen nahe verwandtes Stück dar, in Bezug auf Situation und Inhalt nicht davon zu trennen, wenn auch formell anders angelegt und verlaufend. Hieraus ergiebt sich für mich der Schluss: Cap. 1 ist in seinen einzelnen Bestandtheilen während der Bedrängniss unter Sanherib entstanden d. h. ausgesprochen und also keine einheitlich concipierte Rede. Doch hat der Prophet später aus diesen einzelnen, durch einen bestimmten Zweck (resp. Erfolg) zusammengehaltenen Stücken eine einheitliche Rede geschaffen, welche gewissermassen sein Programm in ethischer und religiöser Hinsicht darstellte, sie mit voller Ueberlegung mit jenem grossartigen Anfang versehen und an die Spitze aller seiner Reden gestellt. Da diese Endredaction jedenfalls seiner letzten Zeit angehört, so würde sie beweisen, dass er als ein rastlos Kämpfender ausgeharrt hat bis zum Ende. Die Katastrophe des assyrischen Heeres, auf welche er so grosse Hoffnungen gesetzt hatte, brachte doch keinen Umschwung in sittlicher Beziehung, es zeigte sich hier, dass das Reich Gottes nicht mit Gewalt kommt, sondern nur als langsam wirkender Sauerteig sich geltend macht, das liess es dem Propheten wohl gerathen erscheinen, in seinem Vermächtniss an sein Volk besonders die Bussrufe in Erinnerung zu bringen, welche er während Jerusalems Bedrängniss hatte erschallen lassen.

Eine Erklärung bedarf ferner die Stellung von 11, 1—9. Wären die genannten Sammlungen einfach zusammengeschoben worden, so müssten wir es jetzt hinter 10, 1—4 erwarten (resp. dem ursprünglich hier vorhandenen 5, 25—30). Wie es jetzt steht, trennt es die zusammengehörigen Capp. 10, 4—34 und 14, 24—27 mit den unechten und späten Bestand-

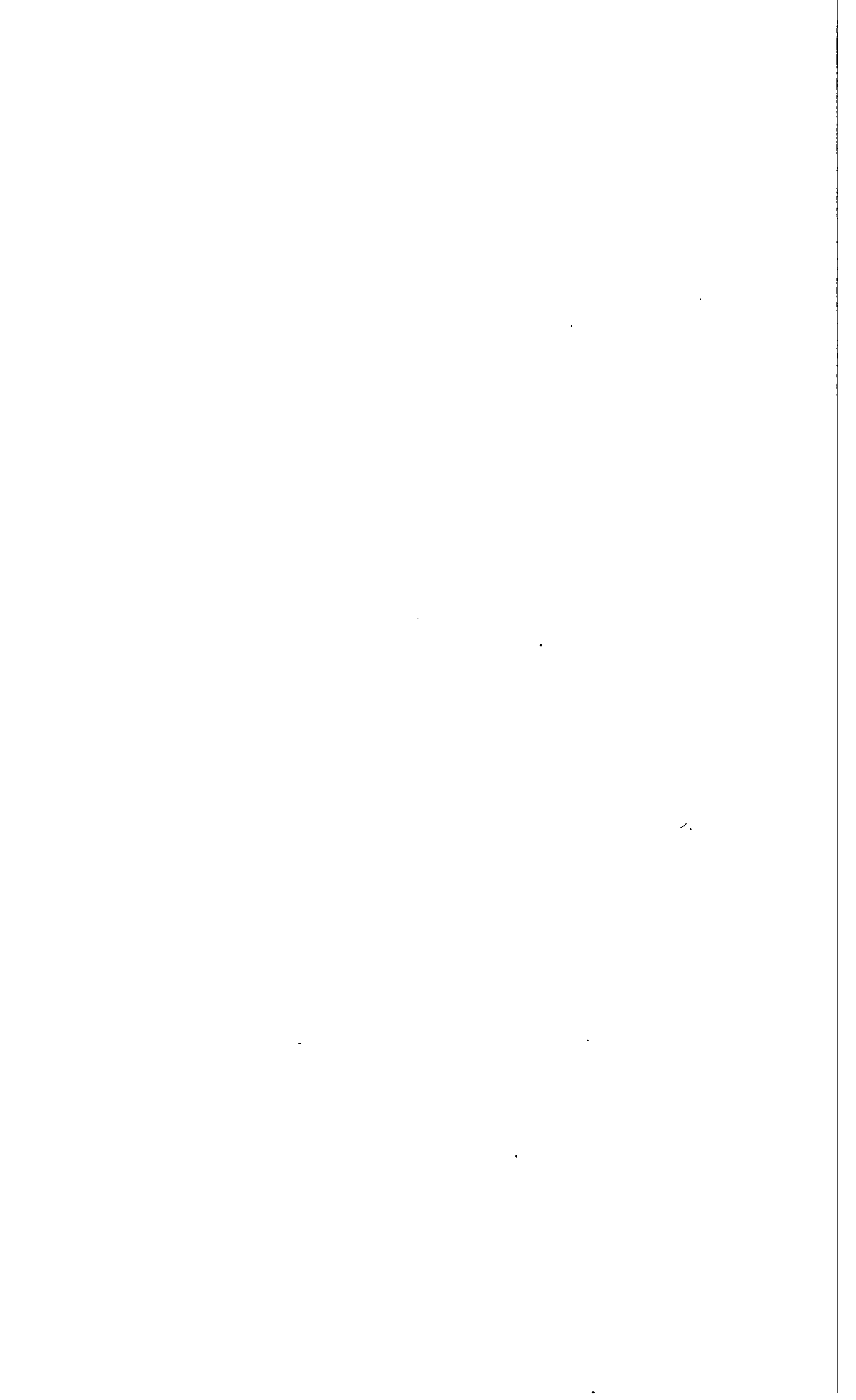
theilen 11, 10—14, 23. Bedenkt man, dass auch 10, 1—4 nicht an seiner Stelle steht, so liegt es nahe, anzunehmen 11, 1—9 sei durch denselben Zufall, welcher in die Umgebung des 9ten Cap. jene Verwirrung brachte, von seiner ursprünglichen Stellung abgedrängt. Möglich auch, dass ein „Redactor" die Weissagung vom Messias passender hinter Cap. 10, 4—34 als vorher fand. Da das Orakel wegen seiner Kürze und Abgerissenheit leicht zum Anschlusssuchen Veranlassung haben konnte, so ist mir diese Erklärung jetzt wahrscheinlicher als die Stud. u. Krit. 262 vorgetragene Annahme, Jesaia selbst habe ihm seine jetzige Stellung gegeben.

Für die Ansetzung des 22ten Cap. vor Capp. 28—31 lässt sich ebenfalls ein triftiger Grund denken. Die Hinzufügung zur letzten Sammlung war naturgemäss, nach streng chronologischer Folge aber wäre es hinter Cap. 31 zu setzen gewesen. Doch dann würde es den Redecomplex 28—31 von dem ihm inhaltlich verwandten Cap. 37, 22 ff. getrennt haben, das jedenfalls den Schluss des ganzen Buches gebildet hat. Wurde ihm aber Cap. 37 vorgestellt, dann gerieth es an den Schluss des ganzen Buches, was chronologisch nicht richtig gewesen wäre und wegen der entsetzlichen Drohung in V. 14 auch sein Bedenken gehabt hätte. Dazu kam, dass die kleine Rede gegen Sebna eines Anschlusses bedurfte und ihres Sinnes wegen gut mit dem Orakel über das Schauthal zusammenpasste. Nun aber gehörte diese aus bekannten Gründen noch vor die Invasion Sanheribs. So ist es wohl gekommen, dass Cap. 22 nicht an den Schluss sondern an den Anfang der Sanheribreden gelangte, cf. auch Stade Z. A. T. W. IV, 257 Anm. 1), der mit Recht darauf aufmerksam macht, dass es aus diesem Platze erst durch die spät eingeschobenen Capp. 23—27 entfernt wurde. — Was die Tendenz des Cap. anlangt, so habe ich oben schon das Bedenken Cornills zurückgewiesen, cf. auch Stade a. a. O. — Die Aussagen Guthe's über dies Cap. vermag ich nicht recht in Einklang mit einander zu bringen. Der Abzug der Assyrer von Jerusalem, welchen Jes. 22 voraussetzt, soll nach p. 49 nur die Befreiung Jerusalems von einem Raub- oder Recognoscierungszug bedeuten,

nach welchem dann erst Jes. 37 anzusetzen wäre, auf p. 32 dagegen behauptet er, Cap. 22 sei die letzte seiner Weissagungen und spiegele die verzweifelte Stimmung wieder, welche ihn nach dem definitiven Abzug der Assyrer ergriffen habe. Ich acceptiere, dass der definitive Abzug des assyrischen Heeres die Jerusalemitaner nicht auf die Dächer gelockt haben kann, weil Sanherib nach den einstimmigen Nachrichten der Alten vielmehr von der Gegend der egyptischen Grenze her aufgebrochen sein muss. Dann aber scheint es mir auch sehr natürlich, anzunehmen, dass es sich hier nur um eine Episode handelt, die man am einfachsten in die Nähe der Schlacht von Eltheke verlegt. In diesem Falle aber ist die grösste Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, dass Cap. 37, 22 ff. erst nach Cap. 22, 1—14 entstanden ist. Aus diesem Cap. würde sich demnach nur wieder bestätigen, dass Jesaia sich vor der Unterwerfung Hiskia's unter Sanherib in höchst gereizter Stimmung befand, und dass erst die Masslosigkeit der assyrischen Forderungen ihn zu unbedingter Trostweissagung fortschreiten liess.



II. Deuterojesaia.



Das Alte und das Neue.

Zu den schwierigsten Problemen des Buches Deuterojesaia gehört die Frage nach den ראשנות und חדשות oder dem „Alten“ und „Neuen“ wie es Ewald passend genannt hat, welches sich mit der anderen Frage verquickt, hat es alte Weissagungen über den Cyrus und die durch ihn herbeigeführte Befreiung Israels gegeben. Eine bunte Musterkarte von Meinungen haben die Ausleger über diese Probleme zu Tage gefördert. Die Einen glauben die Frage nach dem Alten von den Cyrusweissagungen überhaupt trennen zu müssen, mit um so grösserer Entschiedenheit bestehen Andere darauf, sie zu identificieren. Die Einen glauben, meist durch verkehrte Anschauungen über das Wesen der alttestamentlichen Weissagung irregeleitet, vorexilische, meist auf Jesaia zurückgeführte Weissagungen über Cyrus annehmen zu sollen, Andere, rationalistisch gerichtete meinen, der Prophet citiere sich selbst, wieder Andere legen Jer. 25. 50. 51 zu Grunde. Wie schwierig die Frage ist, lässt sich am klarsten aus den Aeusserungen zweier hervorragenden Ausleger erkennen. Reuss ist nicht vor der Annahme zurückgeschreckt, unser Prophet habe in Cyrus den von den alten Propheten verheissenen Sohn Davids gesehen. In wunderlicher Unbestimmtheit hält sich Ewald, dessen Worte ich der Curiosität wegen hierhersetze: „das Alte, welches die früheren Propheten längst weissagten, so wie es jetzt in Erfüllung geht und nach seiner Bestätigung aus der Geschichte erklärt werden kann, ist die Nichtigkeit des Heidenthums oder um es dem Inhalte nach etwas näher mit Rücksicht auf die

Gegenwart zu bezeichnen, der Sturz Babels und seiner Götter, das Ende des Chaldäerreichs und die damit zusammenhängende Wahrheit von der ewigen Kraft des diese Götter und diese Herren der übrigen Welt vernichtenden unsichtbaren Gottes und der sicheren und schliesslichen Wiederherstellung auch des zertretenen Israels[1] . . . . . das Wunderbare vielen unglaubliche Neue aber, welches hier geweissagt wird und das sich nun erst entwickeln und bestätigen soll, ist streng genommen (sic) etwas Gedoppeltes, was auf den ersten Anblick sich selbst zu widersprechen scheint. Einmal nemlich, dass das alte Volk Israel, ungeachtet seiner jetzigen tiefsten Versunkenheit in Elend und Gefangenschaft, in Verirrung und Verzweiflung dennoch in das Vaterland zurückkehrend und zugleich zum Lehrer aller Heiden bestimmt, erlöst und verherrlicht werden, ja desto glänzender siegen solle, je schwerer es leiden musste und zweitens, dass das göttliche Werkzeug dieser Erlösung und Erhöhung Israels dennoch keiner aus seiner eigenen Mitte, kein Messias im alten Sinne des Wortes, sondern Cyrus, der Besieger der Chaldäer, werden solle." Mit dieser fast unerträglichen Unbestimmtheit in Bezug auf das Alte und Neue geht eine gleiche bezüglich der historischen Situation Hand in Hand: p. 69 Proph. III versichert Ew. über Cap. 48: „der älteren Propheten Orakel z. B. über den endlichen Fall der Chaldäer sind nun wirklich eingetroffen und müssen das hartnäckige Volk, welches schwer an Jahve's volle Macht glaubt, durch ihre Erfüllung nun vollends von Jahve's Wahrheit überzeugen" . . . p. 70: „das Neue . . . welches kein anderer der Propheten geweissagt hat . . . ist zunächst die Wahrheit, dass kein anderer als Cyrus der Liebling Jahve's seinen

---

[1]) Wenn Ewald hier noch anfügt: „wirklich war dies der Grund aller früheren Weissagungen, namentlich noch Jeremia's und Hesekiels gewesen, deren Worte gerade diesem Propheten beständig vorschweben", so zeigt sich hier nur der Grund von Ewalds Begriffsbestimmung, der sich in den früheren Schriften nach Vorläufern unserer deuterojesaianischen Aussprüche umgesehen hat und dann ohne Wahl das hier gefundene in dem Neuen unterbringt.

Willen . . . an Babel glücklich ausführen werde." Aehnlich Reuss Gesch. des A. T.'s p. 430: „Jahve legitimiert sich vor aller Welt dadurch, dass er vorausverkündigt hat, was nun eingetroffen ist"; p. 432: „was längst und viel vorausverkündigt ist, jetzt trifft es ein", Anm.: „die Verherrlichung eines Gottes, dessen in der allgemeinen Noth fast vergessene Verheissungen endlich ihrer Erfüllung entgegengehen sollen"; p. 431: „das Reich der Chaldäer neigt schon zum Untergang. Am Horizont erscheint schon der Held, den Jahve erwählt hat."

Wir sind zwar mit Ewald u. Reuss darin vollkommen einverstanden, dass die steife hölzerne Art, wie unser Prophet von Supranaturalisten und Rationalisten behandelt wird, grosse Fehler der Auslegung im Gefolge gehabt hat. „Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen", das gilt auch von dieser Schrift. In derselben zeigt sich durchweg ein ungemein leicht erregbarer Geist, der die Gegenstände von den verschiedensten Seiten zu sehen und zu beurtheilen im Stande ist. Ein Mann, der bald sagen kann, das Volk habe genug und übergenug gebüsst für seine Sünde 40, 1, bald wieder hervorhebt, es sei lediglich Gottes Barmherzigkeit, wenn er es nicht völlig vernichte 65, 8 ff.; der einmal sagt: fremde Nationen sollen als Israels Lösegeld dahingegeben werden 43, 4 und dann wieder betont: ohne Kaufpreis sei Israel verkauft und umsonst werde es entlassen werden 52, 3; ein Mann, der im Stande ist, sein Volk einmal in idealster Weise zu erheben Cap. 42, 1—6. 53 und dann wieder es in kläglichster Blindheit befangen darstellt 42, 19 ff. 48, 3—8; ein Prophet, der einmal sagt, noch bevor das Neue sprosse, werde es ihm von Jahve geoffenbart 42, 9, und dann wieder die Offenbarung des Neuen aus dem Moment ableitet, wo es zu sprossen beginne 43, 19. 48, 6 ff., zeigt sich nicht als Dogmatiker, dessen Worte mit Lineal und Cirkel abzumessen sind. Er ist Enthusiast, von Stimmungen abhängig, fähig die Dinge bald so, bald anders zu nehmen. Gelingt es nur in jedem Fall, die Gründe darzulegen, welche seinen Gedanken die verschiedenen Färbungen geben, dann müssen die

Abweichungen zwischen seinen Aussagen hingenommen werden, und es ist ebenso sehr vom Uebel, mit Gewalt auf einen Leisten zu schlagen, was nun einmal nicht darauf passen will, als feierlich Widersprüche da zu construieren, wo keine vorhanden sind[1]). Aber so sehr wir Reuss und Ewald für verständnissvollere Ausleger halten als ihre oben bezeichneten Antipoden, so halten wir doch andrerseits die allzu fliessende Art, in welcher sie sich über manche, dem Exegeten wichtige Puncte ausgesprochen haben, für verhängnissvoll. Dies gilt besonders von der Fixierung des historischen Standpunctes unseres Propheten, welche uns zunächst beschäftigen wird. Gewiss hat auch hier Reuss Recht, es als eine Naivetät zu bezeichnen, aus den hin und wieder erscheinenden Beziehungen auf geschichtliche Thatsachen ein Tagebuch über die Siege des Cyrus herstellen zu wollen, und manches was Hitz. und Knobel in dieser Beziehung bemerkt zu haben glauben wird als Einbildung zurückzuweisen sein. Aber wenn unser Prophet auch gewiss kein Chronist ist, sich vielmehr oft unbestimmt und widerspruchsvoll ausdrückt, so kann es nicht Aufgabe des Exegeten sein, ihm dies nachzuthun. Dieser hat vielmehr aus dem Unbestimmten der Ausdrucksweise dasjenige zu erheben, was sich als sichere historische Thatsache ermitteln lässt. Gelingt ihm dieser Versuch nicht, so darf er sich nicht ebenfalls unbestimmt äussern, sondern er muss deutlich bezeichnen, wodurch das non liquet begründet

---

[1]) So ist leicht zu sehen, dass die obige Differenz in der sittlichen Schätzung des Volkes darauf beruht, dass der Prophet das einemal Israel nach seiner höchsten Aufgabe charakterisiert, das andremal nach seiner empirischen Beschaffenheit. Die Dargabe von Nationen an seiner Stelle und die freie Erlösung sollen beide die Grösse des Erbarmens Jahve's veranschaulichen. 40, 1 ist dem Propheten abgepresst durch den Jammer des Exils, 65, 8 ff. durch die Feindschaft, welche ihm begegnet. 42, 9 soll Gottes Huld illustrieren, der noch ehe das Volk es ahnen kann, ihm Grosses verkündigen lässt, 43, 19 soll der Kleinmuth entwaffnet werden, welcher von dem Propheten auf die Anfänge der Errettung verwiesen wird. 48, 6 ff. handelt es sich wieder um Strafe für das ungläubige Volk und Zurückweisung seiner Zweifel und Ausstellungen.

ist. Wenden wir uns nunmehr unserer eben bezeichneten Aufgabe zu.

Seinecke hat mit seinem Versuch, das Buch an das bereits ergangene Edict des Cyrus anzuknüpfen, kein Glück gehabt, jedenfalls mit Recht. Die Art, wie er dabei Esr. 1, 1 ff. als geschichtlich authentisches Document verwerthet, ganz ausser Acht gelassen, sind doch die Beziehungen, welche er in unserem Buch auf jenes Schriftstück wittert, sehr gesucht. Vor allem aber widerspricht seiner Annahme der Charakter der prophetischen Schrift. Wie konnte, nachdem das Befreiungsedict ergangen war, noch so viel von tiefster Niedergeschlagenheit des Volkes die Rede sein, wie hier? Es lag doch in diesem Fall auf der Hand, dass Jahve helfen wollte, ein Object des Glaubens konnte die Hülfe Jahve's nicht mehr bilden, sie war vorhanden, für jedes Mitglied des Volkes greifbar und sichtbar. Anders würde die Frage liegen, wenn Seinecke die Sachlage definiert hätte als die schwierige, bedrängte Lage des heiligen Volkes nach der Rückkehr, es liesse sich eher begreifen, dass hier der Muth der Juden wieder erlahmte, die Verzweiflung auf's Neue Platz griff, als statt des erhofften messianischen Reiches nur trübe und gedrückte Tage folgten. Aber dass gerade bei dem wunderbaren Rausch, welchen das Edict des Perserkönigs hervorrufen musste, in dem Moment der Begeisterung, welche damals auch gleichgültigere Herzen erfassen musste, so viel Trost, so viel Aufrichtung, so viel Zureden nothwendig gewesen sei, wie sie in unserem Buch uns entgegentritt, ist vollkommen undenkbar. Nimmt man hinzu, dass unser Prophet zwar die Hülfe Jahve's d. i. die Befreiung Israels ankündigt[1]), andrerseits aber stets voraussetzt, dass dieselbe nur nahe herbeigekommen[2]), aber noch nicht eingetreten sei, so dass er das Volk ermahnen

---

[1]) cf. 42, 7. 20 ff. 43, 3. 61, 1 ff. Aus 55, 10—12 ergiebt sich, dass die Heimkehr zunächst noch nicht durch ein Königs- sondern nur durch ein Gotteswort garantiert war.

[2]) cf. 43, 19. 46, 12 f. 49, 5. 7. 8 ff. 51, 6. 52, 6. Nach 60, 21 f. steht die Heimkehr keineswegs unmittelbar bevor, cf. 62, 1. 4. 6. 7. 11. 12. 66, 5.

kann, sich der göttlichen Hülfe würdig zu machen [1]), ja dass er mehrfach von Verzögerungen spricht, welche eingetreten seien [2]), so wird man zugeben müssen, der Moment des ergangenen Edicts ist der unpassendste, den man aussuchen kann, um die Abfassung dieser Schrift verständlich zu machen. Hierzu kommt als weiteres nicht unwichtiges Argument, dass durch diese Annahme der prophetische Charakter der Schrift zerstört werden würde. So wenig wir die Prophetie als unvermittelte Praediction zukünftiger Ereignisse auffassen, so würde doch andrerseits ein sehr wichtiger Factor der Prophetie, nemlich ihr Glaubensfundament vernichtet werden, wenn man die Propheten nur zu Interpreten bereits vorhandener geschichtlicher Thatsachen herabdrücken würde.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob der Prophet bereits den Fall Babels als Thatsache voraussetze, und in Bezug auf diesen Punct findet die Unklarkeit der Ausleger hauptsächlich Statt. Die Art, wie Dj. an einigen Stellen von der Vernichtung Babels und den Erfolgen des Cyrus redet, kann allerdings den Anschein erwecken, als fusse er bereits auf dieser Thatsache, und psychologisch wäre es wohl erklärlich, wenn gerade an ein solches Factum sein Auftreten sich angeschlossen hätte. Etwas besonders verführerisches hat es zu denken, dass die mehrfach vorkommenden Aussagen über die durch Cyrus vollbrachte Erfüllung alter Weissagungen auf diese Thatsache zurückgehen, denn die einstige Vernichtung der babylonischen Macht war ja wirklich von älteren Propheten vorausverkündigt. Andrerseits lässt es sich auch denken, dass nach der Eroberung Babels noch Zweifel und Zagen genug zurückblieb; die Hauptfrage, wie sich Cyrus zu den Juden und ihren Wünschen verhalten werde, war ja mit der Einnahme Babels keineswegs schon entschieden. Es wird daher nothwendig sein, die dafür sprechenden Stellen genauer zu prüfen. **41, 25** handelt nach allgemeiner Annahme von dem Zug des Cyrus gegen Babel. Das וַיַּאת kann

---

[1]) cf. 48, 18. 50, 10. 55, 6 ff. 56, 1. 65, 8 ff.

[2]) cf. 58, 1 f. 5. 8. 9. 11 ff. 14. 59, 1 ff. 9 ff. 20. 63, 15—64, 11.

ja passend nur auf das Herankommen gegen Babylonien, wo der Redende weilt, bezogen werden, das historische Tempus zeigt, dass der Zug mindestens im Werk ist. Auch die Aenderung des folg. ויבא in וְיָבֵס (wofür vielleicht entsprechend dem וַיָּאת ein וַיָּבֵס zu lesen wäre), begünstigt diese Annahme, ebenso wie die סגנים als Titel assyr. resp. babyl. Satrapen. Aber dennoch kann nicht geleugnet werden, dass in diesen Worten keine passende Schilderung der Einnahme Babels gegeben ist, mehr als den Zug des Cyrus (der bekanntlich längere Zeit in Anspruch nahm, ehe Babel fiel) kann man aus den Worten nicht herauslesen. — **43, 14** ist zwar der Text verderbt, aber sicher doch von einem Zusammenstürzen der Babylonier die Rede. Besonders bemerkenswerth ist dabei die Hervorhebung der babylonischen Hauptstadt. Für eine schon vollzogene Eroberung könnten besonders die Perff. שִׁלַּחְתִּי und הורדתי sprechen, weiter ist auffallend, dass gleich im Anfang durch das למענכם der Zweck jener Vernichtung Babels betont wird. Dies scheint sehr begreiflich, wenn die Eroberung der feindlichen Hauptstadt schon vollzogen ist, schwerer, wenn sie erst noch bevorsteht. Indessen ist der Zusammenhang der Stelle der rabbinischen Punctation günstiger, welche das 2te Perf. als Perf. mit ו consec. auffasst und also auch das erste auf die Zukunft gedeutet hat. Besonders weist V. 13 darauf hin, das אֶפְעַל neben dem grimmigen „niemand kann aus meiner Hand retten“ zeigt, dass die Ausführung des göttlichen Rathschlusses an Babel noch bevorsteht. Dass aber der Prophet schon bei Ankündigung dieser Thatsache ihre Bedeutung für Israel hervorhebt, entspricht seiner sonstigen Darstellungsweise, cf. 41, 20. 43, 10. 45, 1—6 u. ö. — **45, 1—6**: selbst wenn sich in den ehernen Thüren und den eisernen Riegeln die von Babel erkennen lassen (was offenbar Wahrscheinlichkeit hat), ist aus der Stelle, welche sich ganz im Tone der Ankündigung hält, auf eine vollbrachte Eroberung Babels nichts zu schliessen. Auch in V. 13 hat der Uebergang vom Perf. העירותי zum Impf. אישר offenbar den Sinn (cf. V. 2), dass das Gelingen des Werks des Cyrus noch als zukünftig

erscheint. — **46, 1 f.:** zwar ist hier vom Zusammenbrechen der babyl. Götter die Rede, aber dass dies nicht eine schon wirkliche, sondern nur eine als wirklich angenommene Thatsache sein kann, ergiebt sich aus 46, 11 mit Bestimmtheit, wo das Gericht, welches Cyrus über Babel hält, noch als zukünftig erscheint. Auch wäre bei einer schon abgeschlossenen Thatsache eine viel schärfere und triumphierendere Polemik des Propheten zu erwarten. — **Cap. 47:** es liegt in der Natur solcher prophetischen Triumphlieder, dass aus ihnen über eine histor. Situation nicht viel geschlossen werden kann. Nach V. 1 f. 5. 7 f. scheint Babel noch im Wohlstand und Uebermuth, nach V. 9—11 scheint das Unglück schon hereingebrochen zu sein. Jenes kann Vergegenwärtigung der Vergangenheit, dieses Vergegenwärtigung der Zukunft sein. Es ist daher hieraus nach keiner Seite hin ein sicherer Schluss möglich, wenn auch V. 3b sehr entschieden dafür spricht, dass die Eroberung noch nicht vollzogen ist. — **48, 14 f.:** der Rathschluss Jahve's, den Cyrus an den Chaldäern vollstrecken soll, ist zweifellos die Einnahme der Stadt. Nun wird diese in V. 14 geweissagt, in V. 15 auf eine geschichtliche Verwirklichung dieser Weissagung hingewiesen. Hierbei muss auffallen, dass es zweimal heisst, Jahve habe den Cyrus gebracht (קרא ist offenbar nicht verschieden von הביא), während dagegen auf die Vollendung seiner Aufgabe an Babel nur mit einem kurzen, wie nachklingenden Worte hingewiesen wird. Offenbar würde dieses letztere gerade die stark zu betonende Hauptsache gewesen sein, aber nicht das Bringen und Rufen des Cyrus, wenn Babel schon eingenommen wäre. Diese Darstellung weist darauf hin, dass wir über die Sachlage von 41, 25 noch mit keinem Schritt hinausgekommen sind. Dann wird aber auch das והצליח דרכו von der Zukunft verstanden werden müssen, so dass wir hier eine vollkommene Parallele zu 45, 13 haben, wo nach dem: „ich habe ihn erweckt“ das Impf. „und alle seine Wege will ich ebenen“ nur auf die Zukunft bezogen werden kann.

Diesen mehr andeutenden Momenten stehen nun aber eine Reihe anderer positiver zur Seite, welche zeigen, dass

als der Prophet schrieb der Feldzug des Cyrus gegen Babel noch kein Ende gefunden hatte. Offenbar war die endgültige Besiegung Babels ein Anlass zum Triumph für Israel; mochte auch noch manche Schwierigkeit bleiben, so war doch jedenfalls der alte Erbfeind zu Boden gestreckt, und die Besorgniss vor Menschen musste auf Grund dieser Erfahrung geschwunden sein. Ist daher in jenem Moment eine solche Niedergeschlagenheit zu verstehen, wie sie 40, 27 ff. hervortritt? Und wie konnte Angesichts des Sieges der Perser eine Sprache geführt werden wie 41, 11—17, wozu die Versicherungen, dass Jahve die Feinde des Volkes vernichten werde, wenn eben erst die babylonische Macht zu Boden gestürzt war? Auch ist die Verweisung auf das lange Schweigen Jahve's in 42, 13 ff. ebenso unverständlich wie die Hoffnung, er sei jetzt bereit zu helfen. Dass 42, 7. 22 ff. die Gefangenschaft noch als bestehend vorausgesetzt wird, ist sicher, ebenso aber auch, dass die Hoffnungslosigkeit dieses Zustandes nicht so hervorgehoben werden konnte (V. 22), wenn Babel eben eingenommen war. Sehr bedeutungsvoll für die Situation ist auch der Schluss des 49ten Cap. Zion fühlt sich von Jahve verlassen und vergessen, seine Zweifel richten sich unter anderem darauf, ob man einem Helden und Gewaltthätigen (statt צריק wird עריץ nach V. 25 zu lesen sein) seine Beute abjagen könne. Offenbar muss der Starke Babel sein, um so mehr, da hinterher von den Bedrückern des Volks gesprochen wird, deren Uneinigkeit ihren Sturz herbeiführen solle. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass die Perser gemeint sind, da Israel nicht als ihr Raub bezeichnet werden konnte, auch hatte Israel von ihrer Seite kaum grössere Unbilden erfahren, wird doch Cyrus stets sehr sympathisch geschildert. Auch dass die מונים Babylonier und Perser zusammen seien, ist hiernach sehr unwahrscheinlich. Demnach kann Babel unmöglich schon erobert sein. Hierzu stimmt dann auch 50, 2, wo die Fähigkeit Jahve's zu erlösen ernsthaft bezweifelt wird. So begreift sich auch, wie der Widerspruch gegen den Propheten sich bis zu Thätlichkeiten gesteigert haben kann 50, 10, wie er von sich sagen kann, dass

er im Finstern ohne Licht wandle, aber das Vertrauen auf seinen Gott nicht fahren lasse. Das wäre bei eben erfolgter evidenter Bestätigung früherer Orakel sehr auffallend. Zu dieser augenblicklich schwer gedrückten Lage des Volkes cf. weiterhin 51, 7. 9 f. 12 ff. 21 ff., die Aufforderung 52, 2, Israel möge jetzt seine Fesseln abstreifen, ist angesichts dieser Stellen und des folgenden nur poëtische Einkleidung des Gedankens, dass es trotz alledem bald erlöst werden soll, cf. V. 5, nach welchem seine Herrscher triumphieren und beständig der Name Jahve's geschmäht wird. Von diesem Cap. an werden die Hinweisungen auf die geschichtlichen Ereignisse der damaligen Zeit immer sparsamer — aber als Charakteristicum des letzten Theils lässt sich doch Folgendes bezeichnen, was ziemlich sicher ausschliesst, es sei mittlerweile eine bedeutendere Wendung in dem babylonisch-persischen Krieg eingetreten. Wenn auch in 54—66 die Hoffnungen des Propheten sehr hoch gespannt sind, so ist andrerseits in diesem Theil eine Gedrücktheit der Stimmung erkennbar, welche auf den Gedanken führen könnte, die hochfliegenden Zukunftserwartungen bildeten den natürlichen Gegensatz gegen die Gegenwart und seien eine Folge der Spannung, in welche den Propheten die klägliche Lage des Volkes versetzte. Er schildert diese in der beweglichsten Weise. Das Volk ist nach wie vor rechtlos 58, 2. 59, 9, in tiefe Finsterniss gebannt gleicht es Blinden am hellen Mittag, dumpf ertönt sein Klage- und Hülferuf 59, 9—11, es lechzt nach Rache 59, 17. 61, 2. 63, 4, auch zeigt die Schilderung des Blutgerichts an den Heiden 63, 1—6, dass ein solches an Babel kaum schon vollstreckt sein kann. In dem Bittgebet um Jahve's Hülfe 63, 15—64, 11 fehlen auch Beschwerden über die Feinde nicht 63, 18. 64, 1. Er sucht nach Gründen, welche die Verzögerung der Hülfe Jahve's erklären 58, 1—3. 12—14. 59, 1. 2, er sieht das Heil offenbar in einiger Ferne 60, 21 f., hält vorher erst noch eine Reinigung des Volkes für nothwendig 65, 1—7, erklärt die Masse überhaupt für unheilbar und reif zum Untergange 65, 8 ff. 66, 4. 16. 24. Uebrigens, selbst wenn es richtig

wäre was neuerdings hier und da auftaucht, dass der letzte Theil des Buches in die Zeit nach dem Exil hineingehört, so würde sich hierdurch das eben entwickelte Urtheil über das Alte und Neue nicht wesentlich anders gestalten. Denn jene Aussagen des Propheten über die ראשנות und חדשות gehören lediglich dem ersten Theil des Buches Capp. 40—48 an, für diesen aber würde das abgegebene Urtheil dennoch bestehen bleiben, auch wenn das Buch nach dem Exil noch Anschübe erhalten hätte. Man darf demnach an die Untersuchung über das Alte und das Neue mit dem Gedanken herantreten: Capp. 40—48 sind zu einer Zeit verfasst, in welcher die Kriegserklärung des Cyrus gegen Babel bereits erfolgt war, und der Krieg begonnen hatte. Die Lebhaftigkeit, mit welcher der Prophet mehrfach auf ihn hinweist, erregt sogar die Vermuthung, dass sein Hervortreten als Prophet in diesem Factum wenn nicht seinen Grund so doch seine Veranlassung hatte.

Treten wir nach diesen Praeliminarien nunmehr in die Verhandlung über die ראשנות und חדשות ein. Zunächst werden einige formelle Bemerkungen am Platze sein. Der feminine Plural, in welchem die beiden Begriffe meistens auftreten, nur einmal steht bei חדשה auch der Singular, wird neutrisch zu übersetzen sein, so dass man die Worte etwa durch priora und nova wiedergeben könnte. Was für ein Substantiv hat man nun zu diesen Adjectiven zu ergänzen? Es wird sich fragen ob: Weissagungen, Aussprüche oder Thatsachen, Dinge. Das Resultat vorwegnehmend stelle ich fest, dass חדשות (oder חדשה), auch durch אשר תבאנה oder האתיות ersetzt, stets neue Thatsachen bezeichnet, die der Prophet demnächst erwartet und vorherverkündigt, aber nicht neue Weissagungen als solche. Die ראשנות (mit oder ohne Artikel) wären demnach Bezeichnung vergangener Thatsachen aber nur (mit einer einzigen Ausnahme) sofern dieselben als Inhalt von Weissagungen in Betracht kommen. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass im Gebrauch der חדשות mehr der Begriff der Thatsache, bei den ראשנות mehr derjenige des Vorhergesagten hervorgehoben wird, so dass man

dieselben an den meisten Stellen mit „frühere Weissagungen“ übersetzen kann. Bei den חדשות interessiert den Propheten und das Volk mehr die vorherverkündigte Thatsache, als die Vorherverkündigung, bei den ראשנת dagegen ist es das Geweissagtsein der Thatsache, das die Aufmerksamkeit fesselt. Dies sei kurz an einzelnen der in Betracht kommenden Stellen erläutert. **41, 22:** הראשנות ist Species des vorausgeschickten Allgemeinbegriffs אשר תקרינה, welcher Begegnisse, Ereignisse im Allgemeinen bedeutet. Die andere Species wird durch הַבָּאוֹת, in V. 23 durch האתיות לאחור bezeichnet, bestimmt sich also auf zukünftige Ereignisse, welche dem Geschlecht des Propheten noch bevorstehen. Da es sich aber im Zusammenhang um das Prophezeien von Ereignissen handelt (הִגִּיד gewöhnlicher Ausdruck hierfür bei unserem Propheten), so können die ראשנת nur früher geweissagte Facta sein[1]). Dies wird auch durch das וְנֵדְעָה אחריתן gefordert, denn aus der Mittheilung einer geschichtlichen Thatsache ergiebt sich nicht von selbst für den Hörenden die Kenntniss ihrer geschichtlichen Folgen oder ihres Endes, wohl aber folgt aus der Kenntniss des Inhalts einer Weissagung auch die ihrer Erfüllung (Folge). Offenbar kommt also hier הר׳ dem Begriff von Weissagungen ganz nahe. — **42, 9** derselbe Fall: die ראש׳ sind eingetroffen, das könnten frühere Weissagungen sein oder frühere geweissagte Facta, da aber באו nicht nach den בָּאוֹת 41, 22 erklärt werden kann, denn nicht um etwas bevorstehendes, zukünftiges handelt es sich hier, so ist es nach der Redewendung zu erklären: das Wort eines Propheten trifft ein, so dass wir hier ungefähr denselben Sinn für ראש׳ gewinnen wie 41, 22. — **43, 9:** das זאת geht auf eine Weissagung zurück, welche der Prophet eben ausgesprochen hat, hiernach bestimmt sich das correspondierende ראשנות. — **43, 18 f.:** das neue, was jetzt sprosst, ist das vom Propheten stets geweissagte, doch wäre es möglich, dass,

---

[1]) Allerdings wäre es auch möglich, an frühere geweissagte Facta zu denken, aber durch das ונדעה אחריתן (cf. oben) wird dies verboten.

wie hier der Begriff des Geweissagten nicht hervorgehoben ist, er auch in ראש׳ und קדם׳ zurückträte, worauf auch das Fehlen des Artikels hinweisen könnte. — **44, 7. 45, 11** führe ich der Vollständigkeit halber mit an, der Begriff wie 41, 22. — **46, 9**: „früheres" ohne Artikel ist zwar hier ziemlich unbestimmt, doch wegen des folgenden Verses auch in obiger Weise zu definieren. — **48, 3—8** kann das oben ausgeführte nur bestätigen, besonders bemerkenswerth ist, dass von „den früheren" ebenso gut ausgesagt wird, sie seien aus dem Munde Jahve's hervorgegangen und — eingetroffen, als, Jahve habe sie gemacht, es sind also weder reine Weissagungen noch reine Facta, sondern geweissagte Thatsachen.

Aus der obigen Uebersicht über den Streit der Ausleger ergiebt sich, dass der schwierige Punct in der Bestimmung der ראשׁנות liegt. Es wird also am angemessensten sein, zunächst eine Definition des Neuen zu versuchen. Auch hier zeigt sich zwar die oben bereits bemerkte, auf der starken Rhetorik des Propheten beruhende Unbestimmtheit der Ausdrucksweise, aber die Hauptlinien lassen sich doch mit Sicherheit erkennen, aus denen dann weitere Schlüsse gestattet sind. Nach 48, 6 ff. ist das Neue wesentlich identisch mit dem Unerhörten, immer wieder den Zweifel und Kleinglauben des Volkes herausfordernden, was der Prophet jetzt verkündigt. Dies aber ist Trost für Israel, Weissagung seiner nahen Befreiung aus dem babylonischen Joch, seiner Zurückführung nach Palaestina und zukünftigen Verherrlichung. Alles dies hat der Prophet in diesem Theil seiner Schrift an die Person des Cyrus geknüpft, die Betheiligung dieses Königs an der Befreiung und Wiederherstellung des heiligen Volkes wird daher den Hauptinhalt des Neuen ausmachen. Diese Annahme wird vor allem bestätigt durch 45, 11 ff. Dass die „kommenden Dinge" mit dem Neuen identisch sind, ergiebt sich daraus, dass sie 41, 22 ff. ebenso den „alten" entgegengesetzt werden, wie sonst die „neuen". Jene aber werden 45, 11 ff. näher fixiert auf die Befreiung Israels und die Erbauung Jerusalems durch Cyrus. Verkehrt dagegen wäre es, in das Neue auch die Ebnung aller Wege des Cyrus,

d. i. das Gelingen wie seiner übrigen Kriege, so auch seines Zugs gegen Babel aufzunehmen. Denn deutlich wird dies an unserer Stelle nur als Vorbedingung aber nicht als eigentlicher Inhalt des Neuen genannt, der Satz, welcher die positive Aussage über das Kommende geben will, beginnt nachdrucksvoll mit הוא, während כל דרכיו אישר mehr als Nebenumstand zu העירתיהו בצדק auftritt. So begreift es sich auch, dass der Prophet in 43, 18 seinen Zeitgenossen zugemuthet hat, das Neue zu bemerken, da es jetzt sprosse, d. i. in seinen ersten Anfängen sich zeige. Hiermit deutet er auf den Zug des Cyrus gegen Babel, in dessen Gefolge er die Befreiung herannahen sieht. Da aber andrerseits dieser Erfolg des Cyrus nur dem prophetischen Blick und dem Auge des Glaubens erkennbar war, das äussere Verhältniss des Volkes zu den Babyloniern aber unverändert, so kann der Prophet auch wieder sagen: bevor das Neue sprosse, werde es Israel angekündigt 42, 9. 48, 6 f. — In ähnlicher Weise wie 45, 11 ff. zeigt auch 46, 1 f., dass wenn der Prophet die Einnahme Babels in Zusammenhängen erwähnt, wo er seine neuen Verkündigungen ausspricht, diese doch immer nur wie ein flüchtiges Vorspiel erscheint, keineswegs aber den Inhalt des Neuen ausmacht. — Neben der Befreiung Israels durch Cyrus etc. gehört ja freilich noch manches andere zu den חדשות, z. B. die Bestimmung Israels zum Propheten der Heidenwelt, nachdem die Erlösung vollzogen ist, cf. 42, 9. 44, 7, aber auch an diesen Stellen zeigt sich, dass die Reflexion auf die zunächst zu erhoffende Befreiung um so weniger ausgeschlossen sein kann, als diese gerade im Zusammenhang ihre Erwähnung gefunden hatte.

[1]) Dass er hier als das Neue die Eroberung Babels gedacht habe, scheint sich schliessen zu lassen aus dem entsprechenden Begriff der Vernichtung der Egypter V. 18. Aber das Folgende beweist, dass wenn seine Gedanken die Eroberung Babels gestreift haben, er ihn doch keineswegs festgehalten, denn das Neue wird V. 19 in einer vielmehr dem 16ten Vers entsprechenden Art expliciert, deutlich ist hierbei vornehmlich an die Befreiung gedacht und nicht an die Ereignisse, welche sie bedingen. Zu vergleichen ist auch, wie in V. 1—3. 44, 1—5 der Hauptinhalt dessen was der Prophet bringt, angegeben wird.

Gehen wir von hier aus zur materiellen Definition des Alten über, so hat man von je an auf die Thatsache verwiesen, dass der Prophet in Zusammenhängen, welche von Cyrus handeln 41, 22 ff. 46, 8—11. 48, 14 ff., oder in welchen dieser doch kurz vorher erwähnt ist 42, 9. 43, 14 vergl. mit 43, 9 ff. 16 ff. 45, 11. 21 vergl. mit 45, 1—6, davon spricht, dass alte Weissagungen eingetroffen seien, ja auch direct behauptet, von Cyrus sei geweissagt 41, 25 f. 46, 11. 48, 14 ff. Hiernach scheint in der That die Annahme unvermeidlich, die alten Weissagungen hätten das Auftreten und die Siege des Cyrus zum Inhalt gehabt, und auch an den Stellen, wo der Prophet ohne directe Beziehungen auf den Perserkönig von alten Weissagungen rede, habe er stets solche über diesen König im Auge 42, 9. 43, 9. 19. 44, 8. 26. 45, 21. 46, 9. 48, 3 ff. Gegen diese Annahme scheint zunächst geltend gemacht werden zu können, der Ausdruck „die alten, die früheren" passe nicht auf die Ereignisse der Cyrusgeschichte, da diese unmittelbar mit der Gegenwart des Propheten zusammenfallen würden. Indessen — es wurde oben bereits festgestellt, dass in den meisten Fällen unter den ראשׁנות geweissagte Thatsachen gedacht sind, ja dass man an vielen Stellen dafür geradezu Weissagungen einsetzen könnte. Sofern nun der Prophet mehrfach hervorhebt, sie seien von altersher verkündigt worden, würde sich diese Bezeichnung eben hieraus erklären, und der Ausdruck „die alten" würde sie als res prius praedictae bezeichnen. Der Plural aber, welchen er hier immer anwendet, während er das Neue wenigstens einmal 43, 18 im Singular braucht, muss unter diesen Verhältnissen nicht auf eine Mehrheit von Thatsachen, sondern könnte auch auf eine Mehrheit von Weissagungen gehen, am wahrscheinlichsten fasst er beides in's Auge. Aber, wenn sich demnach auch dieser Einwand gegen die Deutung der ראשׁ auf Ereignisse der Cyrusgeschichte erledigt, so zeigt doch eine genauere Betrachtung der angeführten Stellen, dass man in dieser Weise den Begriff nicht beschränken darf. Vielmehr ist von einer weiteren Definition auszugehen, der Begriff bezeichnet zunächst frühere oder die früheren

Weissagungen der Geschichte Israels überhaupt, welche schon erfüllt sind. Als Beispiel einer solchen Erfüllung hat allerdings aber der Prophet auch die Person des Cyrus hingestellt, ja als Hauptbeispiel hat er ihn verwerthet, doch muss es von der betreffenden Stelle abhängen, wie weit eine Anspielung auf Ereignisse der Cyrusgeschichte anzunehmen ist.

Sehr allgemein ist der Begriff jedenfalls **43, 18** gebraucht. Hier kann man es sogar unwahrscheinlich finden, dass der Prophet überhaupt an geweissagte Thatsachen gedacht hat. Der Parallelausdruck קדמנית und die vorgängige Herbeiziehung der Mosesgeschichte weist eher auf die Bedeutung „alte Geschichten". Nachdem in V. 13 der Vorsatz Jahve's, seinem Volke auch jetzt noch helfen zu wollen, ausgesprochen ist, folgt in V. 14 f. die Ankündigung der bevorstehenden Eroberung Babels. Dass sie vollzogen werden soll, bekräftigen V. 16 u. 17 durch Verweisung auf die dereinstige Vernichtung des egyptischen Heeres bei dem für die bevorstehende Befreiung typischen Ereignisse, der Ausführung aus Egypten. Deutlich stehen sich hier die Vernichtung der Egypter und Babylonier entsprechend gegenüber. Wenn also V. 18 f. fortfährt: „denkt nicht an früheres und merkt nicht auf vergangenes, siehe ich thue ein neues, jetzt sprosst es schon, spürt ihr es nicht", so kann ראשׁ׳ offenbar nicht auf Cyrus bezogen werden, der ja vielmehr das neue bringt. Ist mit קדמניות die Ausführung aus Egypten oder die Vernichtung des egyptischen Heeres gemeint, so mit ראשׁ׳ nach dem Gesetz des synonymen Parallelismus dasselbe, oder wenn der Parallelismus ein vom allgemeinen zum besonderen fortschreitender sein soll: göttliche Wunder der alten Geschichte. — In **43, 9** liegt ein ähnlicher Fall vor, nur dass hier nach dem Zusammenhang ראשׁ׳ sich auf geweissagte Thatsachen bezieht. Die Frage Jahve's: wer unter den Völkern verkündet dies? bezieht sich auf die soeben ausgesprochenen Weissagungen über Israels bevorstehende Befreiung und Sammlung aus allen Nationen. Daneben tritt die Aufforderung: und früheres mögen sie verkünden. Schon die Artikellosigkeit des ראשׁ׳ zeigt, dass dabei an etwas bestimmtes,

einzelnes nicht gedacht ist, sondern an früher geweissagtes (und erfülltes) überhaupt. Dies wird weiter durch die folgenden Verse klar, welche bis zum 13ten von den ראש' handeln. Israel ist Zeuge dafür, dass Jahve früher erfüllte Weissagungen ausgesprochen hat, damit die jetzige Generation Glauben und Einsicht in seine alleinige Gottheit gewinne. Er und kein fremder Gott hat in Israel geweissagt, geholfen und verkündigt, daraus folgert V. 13, dass er auch von heute ab derselbe bleibt und sein Werk an seinen Feinden ausführt. Aus dieser Gegenüberstellung des Einst und Jetzt, wie sie der 13te Vers vollzieht, folgt, dass der Prophet im Vorhergehenden auf die frühere Geschichte Israels, aber nicht auf eine Thatsache der damaligen Zeit verwiesen hatte. — Als weiteren Beleg erwähne ich im Anschluss hieran **44, 6 ff.**, obgleich hier nur die Sache, aber nicht der Begriff der ראשנה erscheint. Hier treten zuerst Weissagungen auf, welche Jahve ausgesprochen hat, seit er das Volk der Urzeit schuf, und darauf die kommenden Dinge und das was bevorsteht. Demnach wird hier ganz ähnlich wie 43, 9 auf die alleinige Fähigkeit Jahve's zu weissagen in alter und in neuer Zeit hingewiesen, und wenn der Prophet fortfährt: fürchtet euch nicht und erschrecket nicht הלא מאז השמעתיך, so liegt durchaus kein Grund vor, zu diesem Verbum als Object die אתיה aus dem vorigen Vers zu ergänzen. Vielmehr wird hier ebenso wie im vorigen Cap. und 41, 10. 14. 43, 1 u. ö. die Aengstlichkeit des Volkes damit zurückgewiesen, dass Jahve von je an sich als Orakelertheiler und eben durch diese seine rechten Vorherverkündigungen als den wahren Gott erwiesen habe. Das השמעי ist also ebenso absolut gebraucht (was auch das parallele objectlose הגדתי zeigt) wie die gleichen Verba 43, 12, und der negative Fragesatz, in dem es erscheint, bildet eine vollkommene Parallele zu dem vorhergehenden Satz: „wer verkündet wie ich seit ich das Volk der Urzeit schuf". Auch hier sind die zwar nicht genannten aber gemeinten ראשנות die früher geweissagten (und erfüllten) Thatsachen der Geschichte Israels schlechthin. — Auch **45, 21** erscheint der Begriff der ראש' nicht, doch erwähne

ich die Stelle besonders, weil Ewald auf sie eine mir unrichtig scheinende Meinung in Uebereinstimmung mit den meisten Auslegern basiert hat. Die Befreiung Israels durch Cyrus soll nemlich von dem Propheten hier als etwas längst geweissagtes bezeichnet sein und wird daher wie oben dargelegt von Ew. mit zu den ראשׁ' gerechnet. Für diese Behauptung günstiger würde die Sache liegen, wenn im Anfang des Cap. schon eine alte Weissagung über Cyrus erwähnt wäre. Aber das ist nicht der Fall. Hier handelt es sich vielmehr 1) um die feierliche Versicherung, dass die bisherigen Erfolge des Perserkönigs auf dem göttlichen Beistand beruhen, der ihn geleitet hat, und 2) um die hieraus gezogene Folgerung, dass Cyrus weitere Siege bevorstehen. Alles dies aber, so versichert Jahve, wird ihm nur um Israels willen zu Theil, damit er die Befreiung des Volkes ausführe. Dass man in dem Schluss von V. 4 u. 5 eine Hinweisung auf Weissagungen über Cyrus gefunden hat, ist verkehrt. Deutlich steht ja das Rufen beim Namen und auch das Schmeicheln dem Gürten parallel. Und wie dies das Bereitmachen zum Kriegerberuf bedeutet, so das Berufen das Betrauen mit dem göttlichen Amt, das Cyrus in der Geschichte zu vollziehen hat, cf. 48, 14. So sicher dann weiter V. 13 von der Berufung des Cyrus und der durch ihn zu bewirkenden Befreiung Israels redet, so sicher spricht er nicht von alten Weissagungen, welche sich auf diese Thatsachen beziehen. Vielmehr erscheint hier der dem Alten entgegengesetzte Begriff der kommenden Dinge, welche wesentlich mit dem Neuen identisch sind. Ungestüm und ängstlich verlangt das Volk die Zukunft zu hören (für das unpassende שׁאלוני ist mit Hitz. u. Aa. תשׁאלוני zu lesen, das allein zu dem folgenden תצוני passt), darauf ertheilt Jahve die Antwort, dass der von ihm erweckte Cyrus die Befreiung des Volkes und den Bau Jerusalems bewirken werde. Hieran schliessen sich in V. 14—17 weitere Verheissungen, in denen von Cyrus nicht mehr die Rede ist: die ganze Völkerwelt soll Israel dienen, die Macht der Heidengötter wird für immer vernichtet. Diese Hoffnungen begründen V. 18 u. 19 einer-

seits durch die Verweisung auf Jahve's Macht, andrerseits durch seine Huld gegen Israel, welche sich in seinen Verheissungen ausgesprochen hat. Diese Verheissungen können nun unmöglich die in V. 13 über Cyrus ausgesprochenen sein, da diese viel zu entfernt stehen und durch eine Reihe viel glänzenderer Vorhersagungen mittlerweile längst in den Schatten gestellt waren. Wenn nun auf Grund dieser Darlegungen der Prophet die Heiden auffordert, zu bekennen, dass Jahve der wahre Gott sei, welcher dies von Urzeit her öffentlich hat verkünden lassen, so kann sich das זאת im 21ten Vers unmöglich auf Cyrus zurückbeziehen. Auch sind V. 22 ff., welche das זאת aufnehmen, ihrem Inhalt nach dem in V. 14—17 geweissagten offenbar conformer als dem, was der Prophet von Cyrus verkündigt hat. Ich glaube daher mit Delitzsch, Diestel unter den „Entronnenen der Heiden" nicht die Völker verstehen zu müssen, welche durch den Ansturm des Cyrus auseinandergesprengt sind, sondern vielmehr in Antecipation der Machtthat Jahve's, der sich dereinst die Heidenwelt unterwirft, die künftig in gewaltigen Katastrophen seiner Macht erliegenden Völker. Sonach giebt diese Stelle eine insofern von der gewöhnlichen abweichende Anschauung kund, als hier die zukünftige Herrlichkeit Israels, welche sonst stets unter dem Neuen zu subsumieren ist, das der Prophet ankündigt, als etwas längst geweissagtes erscheint. Dass der Prophet zu dieser Auffassung berechtigt war, wird Niemand leugnen können, denn in der That bildete diese Hoffnung einen wesentlichen Bestandtheil aller älteren prophetischen Verkündigung, wenn auch nicht gerade in der Form, in welcher sie hier auftritt. Doch halte ich es für einen methodischen Fehler, diese Hoffnung deswegen unter die ראשׁ׳ aufzunehmen. Denn unmöglich konnte so bestimmt von ihr gesagt werden was der Prophet mehrfach versichert, dass die ראשׁ׳ eingetroffen seien. Es hat daher seinen guten Grund gehabt, dass Dj. an dieser Stelle die Bezeichnung der ראשׁ׳ vermied; indem er etwas den חדשׁות zugehöriges als längst geweissagtes bezeichnet, begeht er eine jener leichten Inconsequenzen, wie wir sie mehrfach bei ihm wahrnehmen können.

Kehren wir von dieser Abschweifung wieder zur Bestimmung des Begriffes der ראשׁ zurück. An den bisher behandelten Stellen lässt sich zwar eine allgemeinere Anwendung dieses Terminus bemerken, doch ist an anderen Stellen Cyrus unzweideutig als Hauptgegenstand derselben in Betracht gezogen. Die Frage, welche der Prophet **41, 26** ausspricht, kann nur so gemeint sein, dass als Inhalt der Weissagung und Verkündigung das in V. 25 geschilderte, also der Zug des Cyrus gedacht ist. Auch würde die Frage keinen Sinn haben, wenn der Prophet nicht unausgesprochen den Gedanken im Hintergrund hätte, dass es alte Jahveweissagungen über jenen König gab, welche er den Götzen entgegenstellen konnte. Da sich nun diese Stelle unmittelbar an den Wettstreit Jahve's mit den Götzen über altergangene, schon erfüllte und neu zu edierende Weissagungen anschliesst, so muss das über den Perserkönig מֵראשׁ verkündete zu den vorhererwähnten ראשׁ gehören, zu deren Verkündigung die Heidengötter aufgefordert waren. Auch V. 27 scheint mir dies zu bestätigen, wenngleich der Text hier kaum in Ordnung sein dürfte. Mit Recht erklärt Naegelsb. es für verkehrt, ראשׁון als Bezeichnung Jahve's anzusehen, der als erster, d. i. schon längst Zion die Friedensboten gesendet habe, die die jetzige Befreiung verkünden sollten. Denn es liegt auf der Hand, dass ein מבשׂר nur der Verkündiger der eben anbrechenden Freude des Sieges oder der Befreiung sein kann, es bezeichnet daher das Wort bei unserem Propheten sonst immer entweder ihn selbst oder ideale Personen, welche die Kunde der Erlösung verbreiten, cf. 40, 9. 52, 7. Das Senden der Boten kann sich daher nicht auf etwas geschichtlich weit zurückliegendes, sondern wie das Imperf. אֶתֵּן zeigt, nur auf den jetzigen Moment beziehen, in welchem der Prophet auftritt, oder auf die demnächst zu erhoffende Wendung im Geschick Israels. Auch würde in diesem Fall das Suffix von הנם sich auf etwas noch gar nicht genanntes beziehen müssen. Und wie hätte der Prophet in diesem Fall Veranlassung haben können, das „vorlängst" persönlich durch ראשׁון auszudrücken, da doch zu Jahve keine anderen Personen im Gegensatz

stehen, welche als zweite, dritte etc. gewirkt haben. Vergleicht man 42, 9. 48, 6, so scheint vielmehr die Doppelseitigkeit der Weissagungen hervorgehoben zu werden, es giebt nicht nur frühere, ältere, sondern auch jetzt in diesem Moment erfolgen neue. ראשון ist dann entweder Cyrus als „erster" im Gegensatz zum neuen was jetzt erscheint, oder der Begriff ist neutrisch gemeint. Das letztere ist jedenfalls wegen des folgenden Pluralsuffixes vorzuziehen. Freilich würde auch in diesem Fall keine volle Congruenz vorliegen, und es ist daher der Gedanke an eine Corruption kaum abzuweisen. Die LXX. mit ἀρχὴ führt, wie auch die Parallelen und das הנם doch wohl auf ראשנה (von LXX. wohl schon corrumpiert als ראשית vorgefunden). In diesem Falle wäre Cyrus evident als eingeschlossen in die 'ראש zu denken. Eine ganz ähnliche Stelle ist **48, 14 f.**, wo allerdings ein 41, 26 hervorgehobenes Moment fehlt, nemlich das „längst" des Geweissagtseins. Dafür aber wird hier auf die ähnlich wie 41, 25 gestellte Frage: wer hat es verkündet, geantwortet: „ich ich habe es geredet und ihn (den Cyrus) auch gebracht". Da der Inhalt beider Stellen derselbe ist, da es sich beidemale um einen Streit Jahve's mit den Götzen handelt, in welchem dieselben Fragen zur Erledigung gebracht werden, so ist die eine Stelle zur ergänzenden Erklärung der anderen heranzuziehen. Hiernach dürfen wir auch **46, 9—11** erklären. So wahr es derselbe ist, der nach 41, 25 von Norden und nach 41, 2 von Osten erweckt wird, so sicher dieser als Kriegsfürst auftritt, so sicher ist auch der von Osten erweckte Adler mit Cyrus identisch. Auch hier erscheint er als geweissagter, in der göttlichen Intelligenz vorgebildeter, sein Auftreten ist die Ausführung eines göttlichen Rathschlusses, wie der Zusammenhang zwischen 46, 10 u. 11 beweist. Und da es vorher als besondere Fähigkeit Jahve's bezeichnet wurde, er sei im Stande, vom Anfang das Ende, von Urzeit das was nicht gemacht war zu verkünden, so wird Cyrus als ein Beispiel für diese Regel angeführt sein, d. h. er wird zu den 'ראש gehören, auf welche der Prophet nach 46, 9 die Aufmerksamkeit des Volkes hatte lenken wollen.

Als sehr wahrscheinlich muss es daher von vornherein erscheinen, dass 42, 9 und 48, 3—6a dieselbe Anschauung vorliegt. Doch ist von Naegelsb., Bredenkp. u. Aa. diese Annahme zurückgewiesen worden, da der Prophet hier von einem schon Eingetroffensein der Weissagungen spreche, was doch bei den Vorhersagungen über Cyrus nicht angenommen werden könne — 42, 9 sei daher statt באו vielmehr ein באוֹת zu erwarten, wenn diese Auslegung Recht habe. Beide Exegeten denken daher an die Ereignisse der jesaianischen Zeit, welche dieser Prophet vorausgeschaut habe. Dieser Argumentation widerspricht vor allem der unmittelbare Uebergang, welcher in beiden Stellen von dem Alten auf das Neue gemacht wird. Sieht es nach 42, 9 wirklich so aus, als stände das Alte mit dem Neuen in gar keiner Beziehung? Auch fällt Gewicht auf die Lebhaftigkeit, mit welcher das הִנֵּה auf das Eingetroffensein der alten Weissagungen hinweist, was bei total fernab liegenden, lediglich der alten Geschichte angehörenden Thatsachen auffallend sein würde. Endlich würde die Bemerkung 42, 9 nach der Auslegung jener Exegeten ganz unvermittelt in den Text hineinkommen, während sie wohlverständlich ist, wenn der Prophet in dieser Aeusserung wieder anknüpft an 41, 22 ff., wo er als schlagendes Beispiel solcher erfüllten Weissagung den Cyrus angeführt hatte. Hiernach spricht schon der formelle Parallelismus, dafür auch bei 48, 3—8 eine Bezugnahme auf Cyrus anzunehmen [1]). Derselbe erstreckt sich weit auf das Einzelne

---

[1]) Im Text ist auch hier manches zu ändern. Für יַאשְׁמִיעֵם ist jedenfalls וָאַשְׁמִיעֵם zu lesen. Ferner ist in V. 5 der Uebergang zum Singul. in בטרם תבוא sehr hart, um so härter, da in עָשָׂם und צִוָּם Pluralsuffixe folgen. Der Text der LXX. ist hier unsicher. aber einer Aenderung in den Plural nicht entgegen, welchen Chald. יְתַיִן und Vulg. venirent bieten. Vor dem הִשְׁם konnte das ה von תבאנה leicht abfallen, und dann das נ als ו vor das א treten. In V. 6 ist jedenfalls תגידו sehr unangenehm, auch hier lag Corruption eines anderen Wortes durch das zweimalige הגיד vorher nahe. LXX.: תֵּדְעוּ, wie ich glaube verderbt aus תְעִדוּ, cf. 43, 9. 10. 12. 44, 8. Hat man vom vorigen Vers noch das צִוָּם etc. in Gedanken, dann wird man auch nicht zweifeln können, dass ursprünglich כֻּלָּם im

hin. So auf das חָוָה und הנה, sowie auf den unmittelbaren Uebergang aus dem Alten auf das Neue. Aber schaffen wir bei dieser Auslegung nicht einen frappanten Widerspruch innerhalb weniger Verse, von dem nicht zu begreifen ist, wie der Prophet ihn so unvermittelt hinstellen konnte? Sagt denn der Prophet nicht in V. 6—8, dass er neue Dinge dem Volke zu weissagen gesendet sei, gänzlich unerhörten Inhalts, und begründet er nicht diese Neuheit seiner Verkündigung noch ausserdem ausführlich durch die Verweisung auf die Halsstarrigkeit des Volkes? Jahve habe ihm dieselben so lange absichtlich vorenthalten, damit Israel nicht in seiner Selbstüberhebung ihre Kenntniss als etwas ganz natürliches hinstellen könne. Da nun der Prophet bei dem Neuen stets auf die Person des Cyrus reflectiert und die Befreiung Israels durch ihn in den Mittelpunct dieser Vorhersagungen stellt, so würde hier die absolute Neuheit gerade dieser Orakel behauptet werden. Damit aber gerathen wir unvermeidlich in den Widerspruch hinein, dass Cyrus das einemal als längst geweissagter, das andremal als von Jahve lange gehüteter und verhüllter Gegenstand der Weissagung erscheint. Und doch ist an dieser Thatsache nichts zu deuteln und zu ändern. Es wäre gegen jede exegetische Kunst, bei den ראשׁ nicht an Cyrus zu denken, andrerseits ist aber auch nichts abzuziehen von der Aussage, dass das Neue dem Volke bisher unbekannt war. Es liegt nemlich zu Tage, dass der Prophet um einer Nichtigkeit willen eine so scharfe Auseinandersetzung mit seinen Freunden, die sich als eifrige Jahvediener bezeichnen, nicht gegeben haben würde. Es tritt hier offenbar eine Schwierigkeit zu Tage, welche ihm gemacht wird. Man nahm Anstoss an seiner Predigt, welche wenig mit den alten Vorhersagungen über die Befreiung zu harmonieren

---

Texte stand, das von LXX. Vulg. geboten wird. Auch der Chaldäer, welcher כל עם übersetzt, kann es gehabt haben. Die vielfache Verwechselung der beiden Suffixe ist bekannt, cf. 30, 32 wo בָּם auch Mnscrr. Der Prophet constatiert eine Reihe von Fällen alter erfüllter Weissagungen und behauptet hyperbolisch die Erfüllung aller, cf. 45, 21.

schien. Der Kleinglaube des Volkes suchte dem Propheten mit allerlei Gegengründen beizukommen. So allein erklärt sich die gereizte Stimmung, in der er den Seinen gegenübertritt. Jahve hat es dem Volke nie recht machen können, um ihm daher jeden Grund zum Unglauben abzuschneiden, hat er in verschiedener Weise die früheren und die jetzigen Vorhersagungen erschallen lassen. Jene lange vorher, damit seine Betheiligung an ihrer Provenienz gegenüber allem abergläubischen Wesen sicher gestellt sei, diese jetzt erst, damit das Volk sich nicht in ihrem Besitze weise und erhaben über seinen Gott dünke. Hiermit ist nichts in diese Worte hineingelegt, sondern nur ein zwingender Rückschluss aus ihnen gezogen. Die gereizte Stimmung, die Klage über das Besserwissen des Volkes erklären sich nur, wenn eine seiner Vorhersagungen wegen ihres Inhalts dem Volke anstössig war. Da es sich nun bei dem Neuen stets um Trostweissagungen handelt, wie wir sahen, und die meisten der Verheissungen schon wegen ihrer Uebereinstimmung mit den alten Propheten, cf. 45, 21 keinen Anstoss geben konnten, so muss es sich um die Person des Cyrus handeln. Wahrscheinlich war es dem Volke unbegreiflich, dass es durch einen heidnischen Herrscher seiner Vollendung entgegengeführt werden sollte, mochte sich auch nur Kleinglaube hinter diesem Einwand verbergen. Jedenfalls ist aus dieser Stelle zu schliessen, dass eine eigentliche Weissagung über die Befreiung des Volks durch Cyrus nicht existiert haben kann.

Hiermit haben wir die kritische Stelle erreicht und sind im Stande, das Problem zu formulieren. Wie ist es erklärlich, dass der Prophet einerseits behaupten kann, von Cyrus sei schon längst geweissagt worden, ihn damit deutlich unter die ראשׁנות rechnend, und doch wiederum den wesentlichen Inhalt seiner Weissagung als etwas neues bezeichnen kann, das dem Volke bis dahin ganz unbekannt geblieben sei, indem er den Cyrus und seine Befreiungsthat an Israel ausdrücklich diesem Neuen einrechnet.

Umgangen wird die Schwierigkeit nur, wenn man meint, bei den ראשׁנות C. 42 u. 48 habe der Prophet nicht an Cyrus

gedacht, denn jedenfalls bleibt bestehen, dass er nach dem Propheten etwas „vorlängst" geweissagtes ist. Dazu kommt, dass nach den eben gegebenen Auseinandersetzungen mit Bredenkp. u. Naegelsb. diese Ansicht exegetisch kaum haltbar ist[1]). In der That sind auch beide Exegeten nicht gewillt, ebensowenig wie der ihnen nahestehende Klostermann in seinem bekannten Nothschrei Lutherische Zeitschr. 1876 p. 1 ff. die „Thatsache" aufzugeben, dass unserem Propheten ältere Weissagungen über Cyrus und dessen Zug gegen Babel vorgelegen hätten. Bredenkp. glaubt sogar in den Stücken des exilischen Bearbeiters noch Bruchstücke und Citate aus jenen Orakeln nachweisen zu können. Um der Wichtigkeit

---

[1]) Gebessert wird die Sache auch dadurch nicht, dass man wie Bredenkp. Cap. 48 auseinanderreisst und an zwei verschiedene Verfasser vertheilt: V. 1—11 soll der alte Jesaia, V. 12 ff. Deuterojesaia reden. Ich spreche nicht von der unbewiesenen Hypothese, dass V. 1 bis 11 dem alten Jesaia zugehöre. Nur das ist klar, dass selbst angenommen, V. 1—11 seien von Jesaia verfasst, und die ראשׁנות bezögen sich auf die Noth und Errettung Jerusalems unter Sanherib, die „neuen" dagegen gingen auf die Befreiung des Volkes aus dem Exil, die Stelle einen noch viel unverständlicheren Text bieten würde. Denn wie könnte dann gesagt werden, jene seien vorlängst verkündigt, diese aber dem Volke erst kurz vor dem Eintreffen kund gethan, damit es sich seine Kenntniss von ihnen nicht selbst zuschriebe? Das gerade Gegentheil wäre in diesem Falle das richtige gewesen. Wollte man aber einwenden, dass Jesaia bei jener Schilderung des Neuen nicht die zeitliche Trennung zwischen Weissagung und Erfüllung, sondern vielmehr das absolut Unerhörte einer solchen Vorherverkündigung exilischer Ereignisse in Hiskia's Zeit habe hervorheben wollen (Bredenkp.'s Aeusserungen über diesen Punct sind nicht ganz durchsichtig), so liegt es auf der Hand, dass Weissagungen, welche lange vor ihrem Eintreffen ergehen, also die „alten" des Charakters der Wunderbarkeit nicht entbehrt haben würden, umgekehrt aber die neuen, wenn sie so lange vor ihrem Eintreffen erfolgten, für das Volk allmählich etwas ganz gewöhnliches geworden sein mussten (פן תאמר הנה ידעתין). Das גם am Anfang des 8ten Verses aber braucht durchaus nicht etwas neues einzuführen, die mehrfach wiederholten גם entsprechen vielmehr mit der Negation einem neque-neque, cf. 40, 24. Bredenkamps hieraus auf die Bedeutung des 8ten Verses gezogene Schlussfolgerungen sind also hinfällig.

der Sache willen wird hier eine kurze Digression auf diese Frage nicht umgangen werden können. Zunächst ist eine solche Behauptung deswegen sehr prekär, weil von einer solchen Vorhersagung (ausser in dem Buch des Deuterojesaia) nichts vorhanden ist. Sie wäre eins der grössten Wunder der Offenbarungsgeschichte gewesen. Fast 200 Jahre vor der Cyrusgeschichte wird dieselbe durch einen alten berühmten Propheten vorhergesagt. Zur Zeit des Exils, wo sein Buch nach allgemeiner Annahme schon existierte (Lagarde's Behauptung kann ich hier auf sich beruhen lassen), war sie noch vorhanden, hier wurde sie glänzend erfüllt, und obgleich dadurch die allgemeine Aufmerksamkeit auf sie gelenkt wurde, und das Buch desjenigen, der auf ihre Bedeutung als nicht verächtlicher Herold hingewiesen hatte, durch seine Zusammenfügung mit dem alten Jesaia für alle Zeiten der Vergessenheit entrissen ward, sollte nichts von ihr erhalten geblieben sein? Man kann sich vieles als möglich denken, aber diese Annahme ist die Unwahrscheinlichkeit selbst. Ausserdem befremdet das Schweigen aller Früheren über dieses merkwürdige Actenstück. Jeremia, Habakkuk, Ezechiel, welche eine Befreiung von dem Druck der Chaldäer in Aussicht genommen haben, wissen kein Wort von ihm zu sagen, plötzlich entsteht im Exil ein Buch, das ganz auf ihm beruht. — Das Kunststück, aus Jes. 13 u. 14 ein echt jesaianisches Stück herausschälen zu wollen aber werden Bredenkp. nicht Viele nachmachen, auch die Echtheit von Jes. 21 ist mit Recht fast allgemein aufgegeben. — Und wie steht es nun mit den von Bredenkp. nachgewiesenen Citaten? 41, 2 ff. können unmöglich als Citat in Anspruch genommen werden. Vor allem widerspricht dem die ganze Form, in welcher diese Schilderung des Cyrus auftritt. Denn nach dem Zusammenhang handelt es sich um einen Rechtsstreit Jahve's mit den Götzen, welcher durch die Thatsache, das Vorhandensein des Cyrus und seiner glänzenden Züge zu Gunsten des Gottes Israels sich wendet. Der Blick des hier Schildernden ist nicht vorwärts auf das Auftreten des Cyrus gewendet, sondern rückwärts, als vollendete geschichtliche Thatsache

dasselbe darlegend. Sodann ist der Ausdruck im einzelnen von dem was wir sonst bei Deuterojesaia lesen nicht verschieden. So der Gebrauch von הֵעִיר. Das Qal mehrfach in übertragener Bedeutung 51, 9. 52, 1. In derselben Anwendung das Hithpalel 51, 17. 64, 4, sonst nur zweimal im Hiob. Das Hiphil ebenfalls tropisch noch zweimal an Stellen, wo von einem Citat nicht die Rede sein kann 42, 13. 50, 4. Allerdings ist es specifischer Ausdruck, um das Erwecken des Cyrus zu bezeichnen 41, 2. 25. 45, 13, aber sowohl 41, 2 wie 45, 13 ist wieder das echt Deuterojesaian. צדק damit verknüpft. מִזְרָח gerade bei Deuterojes. sonst häufig als gewählter poëtischer Ausdruck 43, 5. 45, 6. 59, 19. קַשׁ ist öfter bei ihm Bild des schnell verfliegenden 40, 24. 47, 14. „Könige und Völker“ noch 52, 15. „Schwert und Bogen“ (Pfeil) noch 49, 2. —

41, 25, die Form spricht wieder nicht für ein Citat. Für das einzelne ist theils auf das vorige zu verweisen, theils zeigt sich völlige Uebereinstimmung mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Buches, cf. אֶחָד und בוס (63, 6) wenn dies für בוא gelesen wird. Die סְגָנִים kommen allerdings nicht weiter bei ihm vor, passen aber ganz in seine Zeit.

Auch in 44, 24—28, wo Bredenkp. ebenfalls geneigt scheint, ein altes (jesaianisches?) Citat zu entdecken, liegt kein solches vor. Neben das „der da spricht zu Jerusalem: sie soll bewohnt werden“ etc. tritt völlig gleichberechtigt „der da spricht zur Meerestiefe: trockne aus“ etc. Da nun das letztere kein Citat ist, so haben wir nicht das mindeste Recht, in dem ersten ein solches zu sehen. Vielmehr zeigt die Stelle deutlich, in welch’ freier Weise der Prophet bei diesen scheinbaren Citaten verfahren ist. War nun das 2te הָאֹמֵר nicht im Sinne einer Praediction gebraucht, sondern als Bezeichnung der göttlichen Willensmeinung, durch welche die Austrocknung des Wassers angeordnet und ins Werk gesetzt wird, so liegt wieder keine Veranlassung vor, die folgenden Worte anders zu deuten, man wird sie also auf die geschichtliche Thatsache der Berufung des Cyrus, aber nicht auf deren Vorhersagung zu beziehen haben.

46, 11 begegnet uns wieder die Behauptung eines Citates. Wenn dieselbe auf die Imperff. אביאנה und אעשנה gestützt wird, so ist zu bedenken, dass nach Bredenkp. Dj. auch sonst die Ausführung der Aufgabe des Cyrus als etwas zukünftiges betrachtet, diese Aeusserung also weit entfernt ist, aus seiner sonstigen Darstellung herauszutreten. Auch hier sind die Einzelnheiten der Vermuthung eines Citates nicht günstig. קרא auch 41, 4 für: in's Leben rufen, erwecken. עֵצָה vom Rathschluss Gottes mehrfach 40, 13. 44, 26. 46, 10. Die Verbindung אִישׁ עֲצָתִי hat eine directe Analogie 40, 13 und indirecte in איש מכאבת 53, 3. Ferner in איש מלחמה 42, 13 im Plural: 41, 11. 12. 45, 14. 57, 1.

48, 14 ist wieder kein Citat, obwohl es nach der lebhaften Rede so scheinen könnte. חֵפֶץ im Sinne von Geschäft, Absicht ist Dj. sehr geläufig 44, 28. 46, 10. 58 passim, dass Gott liebe, wird von ihm mehrfach ausgesagt, dass Cyrus sein besondrer Liebling sei, ist 45, 1—5 an einer sicher von ihm herrührenden Stelle klar ausgeführt. Das אֵלֶּה in der Frage: מי הגיד את אלה aber braucht ja nicht auf den Wortlaut der vorhergehenden Stelle zu gehen, sondern kann ebenso gut ihren Inhalt bezeichnen.

Ja nicht einmal eine Anspielung auf ältere Orakel ist aus diesen Stellen mit einiger Sicherheit herauszulesen. In 41, 25 wird nur die geschichtliche Thatsache dargelegt, V. 26 kann also nur sagen wollen, dass der Inhalt des im vorigen Verse geschilderten vorherverkündigt sei. 44, 26—28, wo man wegen des מקים דבר עבדו eine Anspielung suchen könnte, zeigt andrerseits wieder die oben dargelegte, zerflossene Art, in welcher der Prophet weiter spricht, dass die Annahme selbst einer solchen bedenklich sein würde. Am ehesten könnte in 48, 14 angespielt sein auf ein älteres Orakel. Erwägt man aber, dass die Stelle völlig in Sprache und Anschauungsweise des Propheten gehalten ist, so kann diese Behauptung auch mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit nicht aufrecht erhalten werden.

Muss es hiernach übel bestellt erscheinen um die Thatsache einer älteren Praediction über Cyrus und dessen Werk

an Israel, so wird das Gewicht dieser Beobachtung erheblich verschärft durch den schon oben hervorgehobenen Thatbestand von 48, 3 ff., welcher wie es scheint die Existenz von Weissagungen über Cyrus ebenfalls ausschliesst. Allerdings tritt dieser Behauptung die Aussage sehr entschieden entgegen, dass Cyrus ein längst geweissagter sei, und die Frage wird dringender, wie lösen wir das quälende Dilemma. Hier erinnere ich nun an die oben ausführlich dargestellte Eigenthümlichkeit dieses Propheten, durch einseitige oder hyperbolische Behauptungen Selbstwidersprüche zu schaffen. Die Schwierigkeit scheint sich zu lösen durch die Beachtung der stark aufgebauschten Redeweise, deren sich der Prophet zuweilen bedient. Gelingt es, in derselben Weise wie oben zum Verständniss desjenigen durchzudringen was der Prophet sowohl mit dieser wie mit jener Behauptung gemeint hat, dann dürfte sich der Widerspruch vielleicht heben lassen.

Fragen wir zunächst, bei welcher der beiden einander aufhebenden Behauptungen dürfte die Annahme einer Hyperbel am nächsten liegen, welche dagegen kann den Anspruch auf grössere geschichtliche Richtigkeit machen, so kann die Entscheidung nicht schwer sein. Es hat sich herausgestellt, dass 1) die Existenz alter Cyrusweissagungen an sich unbeweisbar und unwahrscheinlich ist, und 2) dass die Behauptung des Propheten, es habe keine solchen gegeben, deswegen die Wahrscheinlichkeit für sich hat, weil er sie offenbar widerwillig macht. Man merkt seinen Worten ab, dass er sie gern umgangen hätte, wenn es möglich gewesen wäre, da sie eine Stütze für die Einwendungen bildet, welche gegen den Inhalt der prophetischen Predigt erhoben werden. Demnach wird die Behauptung von älteren Weissagungen über Cyrus sich aus der hyperbolischen Sprache Dj.'s erklären lassen müssen. Auf dieser richtigen Würdigung der Sprache des Propheten beruht im wesentlichen die Knobel'sche Annahme, Dj. selbst habe früher schon auf Cyrus als den dereinstigen Retter seines Volkes hingewiesen und berufe sich bei den „Alten" auf diese Weissagungen. Demnach soll Cap. 48 folgende Gedanken aussprechen: 1) Die ראשנות be-

ziehen sich auf Cyrus, der als Gegner Babels bereits aufgetreten und als solcher von dem Propheten auch nach 41, 22 vorher verkündigt ist. Das Neue, welches der Proph. augenblicklich zu verkünden sich anschickt und dem Volke bis dato unbekannt war, ist der baldige Sturz des babylonischen Reiches und die Herstellung Israels. 2) V. 14 besagt demnach: Israel weiss die Zukunft stets vorher, so hat Jahve auch den Proph. das Auftreten des Cyrus verkünden lassen, was jetzt eingetreten ist. V. 16: der Proph. hat vom Anfang an, d. i. seit dem Auftreten des Cyrus nicht im Geheimen, sondern vor dem ganzen Volke geweissagt: wie Jahve ihn nun früher zur Ankündigung der Zukunft benutzt hat, so sendet er ihn auch jetzt wieder zur Weissagung von neuen Dingen. Gegen diese Auffassung spricht indessen folgendes: Es ist nicht zu leugnen, dass die Annahme, der Proph. sei früher bereits gesendet gewesen, nur auf einer möglichen, aber nicht auf einer nothwendigen Deutung der bezüglichen Stellen beruht, sie kann daher nur acceptiert werden, wenn sie durch andere Gründe unbedingt gestützt wird. Derartige Gründe sind aber nicht vorhanden, vielmehr rathen gewichtige Instanzen von dieser Meinung ab. 1) Es wäre zu verwundern, dass der Prophet diese nicht ganz unwichtigen, weil durch die Geschichte bestätigten Weissagungen seiner ersten Zeit uns nicht aufbewahrt hätte. Es giebt kaum eine grössere Prophetenschrift, in welcher sich nicht Orakel aus verschiedenen Zeiten vorfinden, die Ausnahme, welche unsere Schrift in dieser Beziehung macht, wäre gerade in diesem Fall doppelt auffällig. 2) Allerdings ist 1) nur ein argumentum e silentio, doch gewinnt es durch die Beachtung des folgenden Umstandes an Gewicht. 43, 1. 44, 1 u. aa. OO. hat der Prophet mit besonderer Entschiedenheit das „jetzt" betont und 48, 16 spricht er geradezu aus, dass er jetzt von Jahve gesendet sei. Diese Stellen machen nicht den Eindruck, als sei Dj. schon vorher als Prophet wirksam gewesen — wie konnte er von sich sagen: aber jetzt hat mich Jahve gesendet, wenn schon längst eine Berufung an ihn gelangt war. Nun könnte man hiergegen einwenden,

dass gerade in 48, 16 der Beweis enthalten sei von einer früheren Wirksamkeit des Propheten. Denn unmittelbar nachdem er Jahve habe sagen lassen: **ich** habe von Cyrus geweissagt, fordere er die Seinen auf, sich zu ihm zu drängen und lasse sich dann von ihnen bestätigen: „von Anfang an habe ich es öffentlich gesagt, von der Zeit an, da es ward bin ich dabei" — aber jetzt hat mich Jahve gesandt. Das Suffix von הֱיוֹתָהּ kann sich allerdings nur auf das Auftreten des Cyrus beziehen, von dem vorher die Rede war, und der Prophet constatiert hier unzweideutig, dass er schon auf dem Plane gewesen ist, als Cyrus aufkam, und die Andeutungen, deren Erfüllung sich jetzt vorbereitet, hat ergehen lassen. Es ist vollkommen unmöglich, das „ich" am Anfang des Verses auf Jahve und am Ende des Verses auf den Propheten zu deuten, da in der 2ten Hälfte ohne Zweifel der Prophet spricht, so auch in der 1ten. Insoweit gebe ich Knob. Recht. Aber ist es nicht eine grosse Schwierigkeit, dass der Prophet wohl sagt, er sei **jetzt** gesendet, aber nicht: er sei jetzt **wieder** gesendet. Mir scheint, dass die Schwierigkeit sich nur lösen lässt durch die Annahme, dass der Prophet früher wohl schon als seine Privatmeinung die Bedeutung des Cyrus hervorgehoben hat, aber eine eigentliche prophetische Wirksamkeit möchte ich ihm hiernach nicht zusprechen. Er war wohl dabei, er hat wohl auch ohne Rückhalt seine Ueberzeugung ausgesprochen, aber es fehlte jener göttliche, alle Rücksichten niederwerfende Trieb, den er jetzt in sich fühlt durch den Geist Jahve's, der ihn beseelt und entsendet. Gerade von einem exilischen Frommen ist eine grosse Schüchternheit in Bezug auf die Uebernahme des Prophetenamts zu erwarten. Es fehlte dem Volksleben, so weit man von einem solchen überhaupt reden kann, die rechte Frische und Kraft in jeder Beziehung. Die frühere Unbefangenheit hatte einer ziemlichen Aengstlichkeit Platz gemacht vornehmlich in den besseren und religiöseren Kreisen. Galt es schon vorher für eine schwere Sache, Prophet zu sein, welche man nicht ohne weiteres auf sich nahm, cf. Jer. 1, so musste diese Empfindung sich im Exil noch mehr verschärfen,

da hier die unmittelbare Erfahrung des Prophetenthums fehlte, und demgemäss die alten, vorexilischen Propheten höher und höher in der allgemeinen Schätzung steigen mussten. Es hat daher nichts auffälliges, dass erst der Moment, in welchem Cyrus wirklich vor Babel erschien, den Propheten alle Bedenklichkeiten vergessen und mit seiner Sendung öffentlich hervortreten liess. Er mag ja vorher auch schon kein Hehl aus seinen auf den Perserkönig gesetzten Hoffnungen gemacht haben (nicht im Geheimen habe ich es geredet), aber ein öffentliches Reden im eigentlichen Sinne, besonders ein Reden durch Schrift ist es vorher doch kaum gewesen. Nur für die nächsten Bekannten oder etwa die Bewohner der Ortschaft, wo Dj. lebte, wird es bestimmt gewesen sein, aber die Gola als solche hatte sicher keine Kunde davon erhalten, an sie wendet er sich nunmehr mit seinem Buche. Andrerseits erklärt diese Annahme, wie das Buch schon auf mancherlei Erfahrungen hinblicken kann, welche der Prophet mit dem Unglauben und Widerstreben seiner Zeitgenossen gemacht hatte [1]). Ist demnach das frühere „Wirken" des Propheten mehr ein Reden im eigenen Namen und Wirken auf eigene Gefahr gewesen, dann ist es nicht wohl möglich, es mit den ראשׁנות zu identificieren, bei denen der Prophet so oft hervorhebt, dass sie von Jahve direct ausgehen, so Anfangs des 48ten Cap., ferner 48, 14, wenigstens an seine eigenen früheren Aeusserungen allein hat er unmöglich denken können. 3) Nicht unbedenklich ist ferner bei der Knobel'schen Annahme, dass Dj. so oft betont hat, die alten Weissagungen seien schon vor langer Zeit erfolgt. Und zwar sind hier die Ausdrücke ziemlich stark gehäuft: מֵראשׁ, מלפנים, מֵאָז, מגיד מראשׁית אחרית u. מִקֶּדֶם 46, 9 ff. Ein vereinzelter Ausdruck in dieser Art könnte als hyperbolische Wendung des siegesfrohen Sehers betrachtet werden z. B. das מראשׁ 48, 16, das sofort durch מעת היותה seine nähere Bestimmung erhält, ihre Häufung aber ist bei einer

[1]) Ich meine hiermit die ersten Capp., die späteren wie besonders Cap. 50 sind wohl erst später entstanden und hinzugefügt.

Thatsache, welche höchstens 20 Jahre hinter dem Redenden lag und von seinen Zeitgenossen mit erlebt war, doch zu bedenklich. 4) Sehr schwierig ist weiter bei der Knobel'schen Annahme, dass die ראשנות inhaltlich sich schwer von den חדשות trennen lassen. Denn wenn der Prophet voher bereits ebenso geweissagt hat, als jetzt, so lässt sich die Scheidung zwischen früherer Ankündigung der Einnahme Babels und jetziger Ankündigung der Befreiung kaum festhalten. Jene musste einen durch Schrift und Wort wirkenden Propheten auch weiter führen, war und blieb sie nach der Empfindung eines Israeliten doch immer nur das Vorspiel für die Befreiung. Wie konnte dann aber Dj. sagen: der Inhalt seiner Verkündigung sei dem Volke vorher unbekannt gewesen? Einen rechten Uebelstand bildet bei der Knobel'schen Auffassung auch die Anonymität des Buches. Hatte der Prophet schon lange Zeit eine öffentliche prophetische Wirksamkeit ausgeübt, ehe sein Buch erschien, dann muss das Dunkel, welches über seiner Person liegt, doppelt unbegreiflich erscheinen.

Auf die Annahme einer Hyperbel läuft im Grunde auch die Meinung von Reuss hinaus. Nach ihm soll der Prophet in Cyrus die Erfüllung der alten messianischen Weissagungen gesehen haben. Hingerissen von der Erscheinung dieses mit wunderbarem Erfolg regierenden und kriegführenden Herrschers, von welchem er die Zerschmetterung des verhassten babylonischen Reiches und die Befreiung erwartet, idealisiert Dj. diesen zu dem von den Alten geweissagten Herrscher aus Davids Geschlecht. Nennt er ihn doch den Gesalbten Jahve's, den Hirten d. h. Regenten, welchen Jahve gesendet, seinen Geliebten, der sein Wohlgefallen ausführen wird. Indessen: die Gestalt Davids erscheint doch als zu scharf umrissen und ebenso die seines abbildlichen Nachkommen, des Messias, als dass man an eine solche Umdeutung im Ernst glauben könnte. Wird doch der Messias noch Ezech. 34, 23 David genannt, wie sollte ein jüngerer Zeitgenosse Ezechiels darauf verfallen sein, einen, beliebigem Heidengeschlecht entstammenden Herrscher als Sohn Davids zu begrüssen. Dass der

Name מְשִׁיחַ י׳ nichts für diese Möglichkeit beweist, ist bekannt, wenn bei Jeremia Nebukadnezar der Knecht Jahve's genannt ist, so begreift sich eine solche Bezeichnung des Cyrus allein ausreichend aus seiner geschichtlichen Aufgabe, ohne jede Nöthigung, die messianischen Weissagungen zu Hülfe zu nehmen. Ferner: nirgends hat der Prophet durchblicken lassen, dass er den Cyrus als David redivivus ansah, vielmehr zeigt 55, 3, wo er in ganz anderem Zusammenhang auf die sicheren Gnaden Davids zu sprechen kommt und diesen eine Deutung giebt, die mit Cyrus nichts zu thun hat, dass er sich dessen nicht unbewusst geblieben ist, die messianischen Weissagungen seien auf einen fremden Herrscher nicht deutbar. — Aber so wendet man ein: er hat in seinen Zukunftsbildern des Messias nicht gedacht. Wohl wahr, aber kein Beweis dafür, dass er ihn auf einen heidnischen Herrscher umgedeutet hat, um so weniger, da er auf die innere Bedeutung des Cyrus für die Theokratie nicht zu sprechen kommt, sondern sich hier allein mit der Befreiung des Volkes, dem Aufbau Jerusalems und der Wiedererrichtung des Tempels begnügt. Nach diesen Diensten für Israel lässt er Cyrus vom Schauplatz verschwinden, und, was er sonst von heidnischen Königen und Völkern und ihrer Stellung im „Messianischen" Reiche sagt, weist nicht auf besondere Ehre hin, die sie geniessen sollen. Sie sind und bleiben *προςήλυτοι*, wenn sie nicht geradezu als Diener und Unterjochte des heiligen Volkes erscheinen. Ist doch der Tag der Erbarmung Jahve's für Israel zugleich ein Tag der Rache an den Heiden, so dass sie sich zitternd vor Israel niederwerfen, in Ketten vor ihm daherziehen, ihren Reichthum dem heiligen Volk überlassen müssen. Das hindert freilich den Propheten nicht, das Leiden Israels als ein Leiden für die Schuld der Heiden aufzufassen, aber auch diese Idee darf man nicht überschätzen. Sie ist, wenn in ihr auch zweifellos der Keim zu weiteren Entwickelungen liegt, doch zunächst eine Hülfslinie, welche der Verfasser zur Erklärung des Leidens Israels brauchte. Uebrigens dient dies Leiden dann doch auch wieder zur grösseren Verherrlichung seines Volkes. Der

Ausdruck „Missionstendenz“, den man hier und da mit Bezug auf unsere Schrift braucht, ist also missverständlich und wird besser vermieden.

Den richtigen Weg zur Erkenntniss des Inhalts der früheren Weissagungen, welche der Prophet in hyperbolischer Weise auf Cyrus gedeutet hat, werden wir beschreiten, wenn wir uns die oben angeführten Stellen, in denen von ihnen die Rede ist, genauer ansehen. Dort wurde schon hervorgehoben, dass 48, 14 am ehesten den Eindruck eines Citats oder einer Anspielung auf die alten Orakel macht, wenn auch weder diese noch jenes darin gefunden werden konnte. Knob. hat mit Recht aus dieser Stelle gefolgert, dass bereits früher von dem Sturz Babels geweissagt worden sei, denn gerade dies Moment wird in der unzweideutigsten Weise hier hervorgehoben: „Der von Jahve geliebte vollzieht den Rathschluss Gottes an Babel und seinen Willen [1]) an den Chaldäern.“ Nun ist es unleugbar, dass die älteren Propheten schon den schliesslichen Untergang der Chaldäer in's Auge gefasst haben. Die bei Ezechiel und Jeremia hervortretende Idee der Rückkehr Israels basiert ja auf der Erwartung einer endlichen Beseitigung der Chaldäerherrschaft, und wenn auch Jer. 50 u. 51 unecht sein mag, so ist doch die vollkommene Unechtheit von Jer. 25 nicht zu erweisen [2]). Schwally's Behauptung hierüber geht entschieden zu weit. Aber auch Habakkuk hat, und jedenfalls nicht erst in den Tagen Dj.'s die Erwartung einer schliesslichen Wendung der chaldäischen Bedrückungen ausgesprochen. Diese und ähnliche Weissagungen mussten geeignet sein, der zweiten Generation des Exils die Hoffnung auf das Ende der babylonischen Herrschaft zu beleben. Von diesen Weissagungen konnten auch die Ausdrücke, sie seien „vorlängst“, „vor

---

[1]) Ich möchte für das unverständliche זְרֹעוֹ vorschlagen רְצֹנוֹ zu lesen, vielleicht entstand die Corruption durch ein mittleres רזנו.

[2]) Zur Stütze der 70 Jahre in Jerem. 25 dienen jedenfalls die 70 Jahre in Sach. 1. Auch die 40 Jahre Ezech. 29, 13, nach denen Egypten wieder aufkommen soll nach der babylonischen Unterdrückung, geben zu denken.

Alters" etc. gegeben, selbst in der starken Häufung gebraucht werden, in welcher wir sie bei unserem Propheten antreffen. Denn er selbst nennt ja die Trümmer Jerusalems mehrfach Trümmer der Vorzeit, uralte Wüsteneien, und man braucht für die Möglichkeit dieser Deutung noch nicht einmal auf Hiob 42, 11 zu verweisen, was Knobel für seine Auffassung der ראשׁנת anführt. Die Uebertragung dieser Orakel auf Cyrus hatte an sich nicht die geringste Schwierigkeit für einen, der jenen historischen Beruf des Persers, dem babylonischen Reich ein Ende zu machen, erfasste. Und hier kommt uns wieder die oben auf Grund von 48, 16 in Uebereinstimmung mit Knobel behauptete Thatsache zu Hülfe, dass Dj. schon mindestens ein Jahrzehnt vor seinem eigentlichen prophetischen Auftreten „dabei war", das Werden der geschichtlichen Ereignisse zu beobachten und zu interpretieren, welche den endlichen Sturz Babels zur Folge hatten. Diese jahrelange Beschäftigung mit der Person des Cyrus, welche darauf hinauslief, diesen als Jahve's Werkzeug gegenüber den Chaldäern zu begreifen, musste ihm die Betrachtungsweise allmählich zur anderen Natur machen, nach welcher dieser Herrscher als längst geweissagter, schon den vorexilischen Propheten von fern gezeigter erschien. Doch — ein Einwand ist hier sofort zu erledigen. Man wird sagen: wie ist es möglich, dass der Prophet den Cyrus als die Erfüllung alter Weissagungen feierte, welche die Zerstörung Babels in Aussicht stellten, da doch nach dem über die geschichtliche Situation bemerkten die Zerstörung Babels damals noch gar nicht vollzogen war, als diese prophetische Schrift erschien? Die Abwehr dieses letzten Eindwands wird wie ich denke nur dazu dienen, unsere Behauptung in ihrer vollen Berechtigung zu erweisen. Denn gerade in 48, 15, wo sich der Prophet genauer über die Erfüllung der vorher mitgetheilten Weissagung ausgelassen hat, ist mit Händen zu greifen, dass diese eben noch nicht vollständig erfüllt ist. Stark ist neben dem: „ich habe es prophezeit" zwar das Rufen und Bringen des Cyrus hervorgehoben, d. i. das jetzige Thun Jahve's, welches die Einnahme Babels vorbereitet, da-

neben aber das והצליח דרכו offenbar im futurischen Sinne gestellt = „und glücken wird sein Weg". Hier ist es evident, dass der Prophet sich mit einer nur theilweisen Erfüllung der Weissagung schon begnügt hat. Diese sieht er als Abschlagszahlung an, welche sicher verbürgt, dass Jahve auch sein Wort noch voll und ganz einlösen wird. Und mit welch' triumphierendem Tone ist die Stelle trotzdem ausgesprochen! Mit welcher absoluten Gewissheit sieht der Prophet die Erfüllung der ganzen Weissagung schon vor sich. Gerade diese Stelle ist ein Beweis dafür, dass wir nicht nach einem Orakel über einen medischen oder persischen König oder über den Namen des Cyrus zu suchen haben, sondern nach einer Weissagung über die schliessliche Einnahme Babels und Vernichtung seiner Macht. Nicht anders liegt die Sache in 46, 9—11. Dass hier Cyrus zu den ראשׁנות gerechnet, dass er als Beispiel für die Erfüllung von Weissagungen durch Jahve angeführt wird, ist oben bereits bemerkt. Nun könnte man aus der Art, wie der Prophet diese Erfüllung bespricht, oberflächlich betrachtet, schliessen, das Auftreten des Cyrus, also vielleicht sein Name und die Richtung und Stärke seines Zuges seien geweissagt gewesen. Denn der Prophet beruft sich, indem er die Erfüllung darlegen will, darauf, dass Jahve einen Adler aus fernem Land gebracht habe. Aber dass die Weissagung, welche er hier im Sinne hat, mehr, um nicht zu sagen: Anderes enthalten haben muss als dies, geht aus dem Folgenden hervor. Hier bemerken wir nemlich zu unserem Erstaunen, dass die betreffende Weissagung eigentlich noch gar nicht erfüllt ist. Statt dass nemlich der Prophet in Uebereinstimmung mit dem קרא, welches sich doch auf eine schon vollzogene Thatsache zu berufen scheint, nachher fortführe: „ich habe es geredet und auch *gebracht*, ich habe es gerathschlagt und auch *gethan*", sagt er: „ich habe es ger. und *will es auch thun*, habe es ger. und *will es auch bringen*". Es handelt sich also auch hier wieder um eine nur partielle Erfüllung der früheren Weissagung, in seiner Lebhaftigkeit und Siegesgewissheit hat der Prophet zuerst sich auf die partielle Erfüllung wie auf eine voll-

ständige berufen, aber dann durch die hinzugefügte Bemerkung gezeigt, dass ihm das völlige Eintreffen der Weissagung doch noch ein Gegenstand der Hoffnung war. Hiernach ist nicht schwer zu bestimmen was der Inhalt der alten Weissagung war, die ihm hier vorschwebt. Haben wir doch hierfür in 48, 14 einen trefflichen Fingerzeig. Wird das קרא dem קראתיו dort entsprechen, so correspondieren miteinander „Mann des Rathes Jahve's“ und „einer der das Wohlgefallen und den Rathschluss Jahve's ausführt“. Und richtete sich der Rathschluss Jahve's auf den Sturz der babylonischen Hauptstadt nach 48, 14, so doch wohl auch der Rath Jahve's, in den Cyrus nach 46, 11 eingeweiht erscheint. Das unbestimmte neutrische Suffix in 46, 11 wird sich also auf die Herbeiführung des Falles Babels durch Cyrus beziehen. Dieser ist auch hier noch nicht eingetreten, aber das eigentlich geweissagte, und auf die Anfänge dieser geschichtlichen Thatsache beruft sich der Prophet zum Erweis der Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheissungen. 41, 25 f. spiegelt dieselbe Sachlage wieder. Bedenkt man, dass der Prophet von einem „Herankommen“ des Cyrus redet, was sich nur auf den Zug gegen Babel beziehen kann, dass der Ausdruck סגנים auf dieselbe Thatsache hinweist, dass Dj. im Rückblick auf die von Cyrus geweissagte und eingetroffene Thatsache ausruft „ein erstes“ oder „die ersten“ siehe da sind sie für Zion“, dann kann es kaum zweifelhaft sein, dass ihm auch hier diejenigen Thatsachen vor Augen schweben, welche der Einnahme Babels vorhergingen, diese erfüllen sich nun auf Grund der alten Weissagungen. Es kann nicht das Auftreten des Cyrus an sich, seine Person als solche sein, welche geweissagt war, vielmehr kommt es immer auf den historischen Zusammenhang an, in welchem der Perserkönig erscheint, besonders auf seine Betheiligung an der Wendung im Geschick Babels.

Man sieht, dass unsere Auffassung im Princip mit der Ewald'schen übereinstimmt, welcher ja auch den Sturz Babels als den Hauptausgangspunct für die Definition der alten Weissagungen wählt. Indem der Prophet den Perserkönig

unter der Perspective, welche jene alten Orakel boten d. i. nicht als einzelne atomistisch aufgefasste Erscheinung der Geschichte, sondern als Träger einer höheren göttlichen Idee ansieht, verklärt er sich ihm zur geweissagten, längst in der göttlichen Intelligenz vorgebildeten Persönlichkeit. Dies ist freilich nicht als nackte Empirie greifbar, sondern, wenn auch vom höchsten Standpunct wohlberechtigt, immer nur eine ideale Thatsache. Diejenigen, welche stets auf dem Schein „es muss geschrieben stehen" beharren und sich nach einem „jesaianischen" Cyrus umzusehen nicht müde werden, sind auf verkehrtem Wege. Doch wenn wir die Anfangs mitgetheilte Definition des „Alten und Neuen", welche Ew. geleistet, in's Gedächtniss zurückrufen, so wird man zugeben müssen, dass unsere Auffassung die Härten und Schwierigkeiten der Ewald'schen vermeidet. Erstlich fällt aus dem Alten, wie wir es definieren, als völlig überflüssig weg der 2te Theil „die Wahrheit von der sicheren und schliesslichen Wiederherstellung auch des zertretenen Israel". So sicher sich diese prophetische Idee in den alten Orakeln stets mit dem Gedanken der Niederwerfung Babels verbindet, so sicher der Prophet auch einmal diese und damit zusammenhängende Hoffnungen als von altersher geweissagt bezeichnen kann (45, 21), so wenig tritt es doch hervor, dass er bei dem Alten gerade hieran gedacht, vielmehr zeigt die vielfache Betonung des Gedankens, das Alte sei erfüllt, dass er diese Idee hier aus dem Spiele gelassen hat. Dies beruht darauf, dass jene Verweisung auf die älteren Orakel nicht eine actenmässige Darstellung des alten Weissagungsmaterials beabsichtigt, sondern eine freie Anwendung des Weissagungsgehaltes auf eine bestimmte geschichtliche Erscheinung, welche die Aufmerksamkeit des Propheten fesselte. Er hebt also zunächst nur das heraus, was er für seine Werthschätzung des Cyrus als eines Geweissagten aus den alten Propheten brauchen konnte. Ferner haben wir durch die schärfere Klarstellung der historischen Situation, welche unser Prophet voraussetzt, ein sicheres Urtheil darüber gewonnen, dass die Art, wie ihn Ewald am Anfang des 48ten Cap. auf den Sturz Babels als

vollzogene Thatsache reflectieren lässt, der Wirklichkeit nicht entspricht. Vielmehr ist die historische Thatsache klar geworden, in welcher er die Erfüllung der alten Weissagungen antecipando gegeben sieht, es ist stets der Zug des Cyrus. Drittens sind wir darüber klar geworden, dass er diesen nicht als geschichtliche Einzelnheit geweissagt weiss, sondern weil er den grossen historischen Erfolg den er ihm verhiess, die Zerstörung der babylonischen Weltmacht mit Recht als geweissagt bezeichnen konnte.

Die Idee von Jes. 52, 13—53, 12.

Fast vierzig Jahre sind vergangen, seitdem Stier in Jesaias nicht Pseudojesaias 1850 p. 421 f. eine lesenswerthe Philippica gegen die alten jüdischen und neuen christlichen Ausleger von Jes. 52, 13—53, 12 schleuderte. „Seit 1820", bekennt er hier, „habe ich gewartet, gelesen, geforscht[1]), ob ich mich wenigstens hineindenken könnte in diese verkehrende Auslegung als in etwas auch dem Redlichen naheliegendes, irgendwie sich an den Text knüpfendes — aber ich bekenne ihren Ursprung bis heute in der Blindheit des Unglaubens zu finden. Das ist mein vernünftiges, wissenschaftliches Bewusstsein. Gott sei Dank." Er spricht hier wie ein Prediger in der Wüste — die herrschende Auffassung liess damals in Jes. 53 die Heiden sprechen — wendet sich aber ausser gegen die „blinden" Juden und die „vornehmen Herren Exegeten und Kritiker" besonders gegen den vom Wahne der Zeit bis dahin gefangenen Hofmann", der in Weissagung und Erfüllung I, 265 ff. II, 109 sich dieser verkehrenden

---

[1]) Er hat wohl gerade dies Jahr genannt, weil in ihm die 2te Aufl. des Rosenmüller'schen Commentars erschien, in welcher dieser unter Berufung auf Jarchi, Kimchi und Schuster die Meinung acceptierte, dass Jes. 53, 1 ff. die Heiden am Worte seien.

Auslegung angeschlossen hatte. Wie ändern sich doch die Zeiten! Heutzutage kann man die Exegeten und Commentare mit der Laterne suchen, welche die damals von Stier geächtete Auffassung vertreten. Jedenfalls unter dem Eindruck jenes Appells an seinen Glauben hat Hofmann die von ihm früher vertretene und glänzend vertretene Ansicht im Schriftbeweis zurückgenommen, und heutzutage theilen sie selbst die kritisch gerichteten unter den A.-T.lichen Theologen wie Duhm und H. Schultz nicht. Wenn ich daher jetzt für sie eintrete, so stehe ich ähnlich isoliert da, wie Stier seiner Zeit. Hat doch Scholten die Annahme, dass in Jes. 53 die Heiden sprechen, als eine von jedem Kritiker a limine abzuweisende bezeichnet, cf. Theol. Tijdschr. 1878 p. 378 f., und die ihr entgegengesetzte Behauptung unter die kritischen Grundlinien für die Exegese dieses Cap. aufgenommen, welche sich fast allgemeiner Zustimmung erfreuen. Uebrigens sind die auf p. 379 hierfür angeführten Gründe unverzeihlich oberflächlich. Auch darin ist es mir ähnlich wie Stier ergangen, dass ich jahrelang den exegetischen Thatbestand von Jes. 53 sorgfältig erwogen habe, und es mir trotzdem nicht gelingen will, mich in die gegentheilige Meinung hineinzudenken. Und doch muss das gerade bei diesem Cap. für uns Christen besonders leicht erscheinen. Denn immer wieder wird sich der christliche Exeget bei der Lectüre dieses Cap. in jene feierliche Stimmung versetzt fühlen, welche Gethsemane und Golgatha mit gutem historischen und göttlichen Rechte umwebt, unwillkürlich nimmt die Gestalt des leidenden Knechtes Jahve's die Züge desjenigen an, dessen Leib für uns gegeben, dessen Blut für uns vergossen ward. Das darf uns freilich nicht hindern, mit vollem Ernst geschichtlich vorzugehen und zu fragen, ob wir diese unsere christliche Deutung auch schon jenem Propheten des Exils zutrauen dürfen, der das Cap. schrieb. Der buchstäbliche Sinn in seinem nach jahrhundertelangem Kampfe mühsam errungenen Rechte muss uns immer das oberste bleiben gegenüber jeder umdeutenden Auslegung. Fasste ich aber die Aufgabe so, dann drängte sich mir jedesmal jene zu den Todten geworfene Auslegung

auf, und da nach jenem schnellen Rückzug Hofmanns eine eigentliche Auseinandersetzung mit der jetzt herrschenden Meinung nicht erfolgt ist, so dürfte eine solche vielleicht nicht ohne Nutzen sein.

Nun wird man zugeben müssen, dass nach der von Stier und seinen Nachfolgern vertretenen Auslegung dieses offenbar mit grosser Sorgfalt gearbeitete prophetische Stück der rechten Einheit und des klaren Fortschritts entbehrt. Es würde nemlich in folgende Abschnitte zerfallen:

1) 52, 13—15: der Kn. G., früher ein Gegenstand des Abscheus der Heiden, wird noch einmal mit Scheu und Verwunderung von ihnen betrachtet werden;
2) 53, 1: die Propheten klagen, dass ihrer früheren Ankündigung dieser Verherrlichung Niemand (in Israel) geglaubt habe;
3) 53, 2—7: Israel klagt nach der Verherrlichung des Kn. G., dass es ihn so schwer verkannt habe, als er, unter ihm wandelnd, seine Sünden trug;
4) 53, 8—12: der Prophet und Jahve ergreifen das Wort, um den göttlichen Plan des Leidens des Kn. unter erneuter Beschwerde über die Stumpfheit und den Unglauben Israels zu enthüllen.

Vorausgesetzt, der Inhalt der einzelnen Gedankengruppen sei richtig wiedergegeben, besteht hiernach ein eigentlicher Zusammenhang nur zwischen Gruppe 3 und 4. Das vorige sind unzusammenhängende Brocken, aber kein Ganzes. Wozu, so fragt man, ist die Schilderung des Erstaunens der Heiden über den verherrlichten Knecht an den Anfang so nachdrucksvoll hingestellt? Wird ihr doch im Folgenden nicht die geringste Consequenz gegeben, sind doch die Heiden im Folgenden plötzlich verschwunden. Und wie verletzend ist der Uebergang von dieser Schilderung zu der prophetischen Klage über die Vergeblichkeit der Predigt an Israel. Stier hat freilich einen Uebergang gefunden: die Heiden glauben, so druckt er fett, und Andere drucken es ihm nach, Israel aber hat trotz der Predigt nicht geglaubt. Aber wo steht etwas vom Glauben der Heiden im Text. Der Glaube ist

eine gewisse Zuversicht dessen das man nicht sieht, aber die Heiden sehen ja den verherrlichten Kn. mit Augen. Die Anerkennung seiner Hoheit wird ihnen also einfach abgenöthigt durch das Ueberwältigende seiner Erscheinung. Ebenso aber wie das Glauben der Heiden von Stier, Hofm. Schriftbeweis, Hengstbg. Christologie, Delitzsch Jesaia einfach fingiert ist, so auch das Nichtglauben der Israeliten. Woher wissen wir denn, dass in 53, 1 von Anderen geredet wird als vorher? Musste das nicht angedeutet werden, wenn es beabsichtigt war? Legt das nicht die Frage nahe, ob dieser Widerspruch zwischen Glauben und Nichtglauben und die ganze an ihn gehängte „Personenfrage" nicht ein Product falscher Exegese ist? Hierzu kommt, dass jenes Glauben und Nichtglauben, selbst wenn davon etwas im Texte stände, völlig incommensurable Grössen wären, denn ein Anderes ist es, einer Botschaft nicht glauben, von der man das gerade Gegentheil vor Augen sieht, als einer Nachricht glauben, mit welcher die Thatsachen, die vor Augen liegen, übereinstimmen. Wie könnte jenes „Glauben" der Heiden die glaubenslosen Israeliten beschämen. Doch — ich will nicht sophistisch werden, wie Jene. — Ganz unerträglich wäre ferner der Anschluss von 53, 2 ff. an 53, 1: hier ein „wir" und da ein „wir" und doch total verschiedene Personen, die in V. 1 Redenden Glauben wirkende Propheten, die in V. 2 ff. Glauben weigernde Laien. Woran sollen wir erkennen, dass plötzlich eine andere Gruppe von Agierenden aufgetreten ist? Wird damit etwas gebessert, dass man den Propheten einmal als Propheten und dann wieder als Laien (!) reden lässt? Hierzu kommt der Gedankenwiderspruch: nach V. 1 soll es dem Volke zum Vorwurf gereichen, der für alle Dunkelheiten der Erscheinung des Kn. Aufklärung gebenden Predigt der Propheten nicht geglaubt zu haben, in V. 2 ff. keine Rede mehr von dieser vorgängigen Deutung des Räthsels des Kn., vielmehr statt Selbstanklagen Entschuldigungen. Beständig verweisen die Redenden auf die Unmöglichkeit aus dem Auftreten des Kn. einen Schluss auf seine dereinstige Hoheit zu ziehen. Wohl bekennen sie mit Schmerz sich getäuscht zu haben, aber es

ist nicht ihre Meinung, dass es hätte anders sein können. Oder ist es unberechtigt, an einem dürftigen Reislein im Sandboden achtlos vorüberzugehen? Die Predigt, von welcher V. 1 gesprochen haben soll, ist einfach nicht vorhanden: sie mussten den Kn. für einen Verächtlichen, ja für einen Abscheulichen, Verworfenen halten, das ist offenbar ihre ernsthafte Meinung. Selbst die Worte „wir gingen alle in der Irre wie Schafe, während der Herr unser aller Sünde ihn treffen liess" wollen nicht von einer Schuld dem Kn. gegenüber sprechen, sondern constatieren nur die thatsächliche Verkehrtheit des Verhaltens der Handelnden. Die Sünde, welche der Kn. stellvertretend trug, ist nicht identisch mit seiner Verwerfung, vielmehr ist der hier überall betonte, ergreifend schöne Gegensatz: während der Kn. um der Sünden der Redenden willen litt, hielten diese ihn gerade deswegen für unwürdig ihrer Beachtung und ihrer Gemeinschaft. Nach V. 1 sollen die Propheten sagen: stets haben wir die verborgene und nun offenbare Grösse des Kn. kundgethan, aber Niemand hat es uns geglaubt, dagegen bekennen die in 53, 2 ff. Redenden, von all' den grossen Dingen, die jetzt vor Augen liegen, nichts haben ahnen zu können.

Man glaubt die Sache zu bessern, wenn man V. 1 nicht von den Propheten, sondern vom Volke gesprochen sein lässt, oder den Propheten im Namen des Volkes in den Mund legt. Wer (unter uns) glaubte der uns mitgetheilten Kunde? sollen dann die Worte besagen. Dann sprechen es ja die Israeliten selbst aus, dass sie eine prophetische Aufklärung über den Kn. Gottes empfangen haben. Bewundernd steht daher Delitzsch vor diesem Gedanken Hengstenbergs und Hofmanns und vor dem „straffen Zusammenhang", der auf diese Weise zwischen 52, 15 und 53, 1 hergestellt werde: „die Heiden nehmen bisher schlechthin Unvernommenes gläubig auf, Israel aber hat zu klagen, dass es der schon lange zuvor vernommenen Kunde . . . . keinen Glauben schenkte". Ich vermag aber auf diese Weise immer noch keinen Zusammenhang zwischen 53, 1 u. 53, 2 zu entdecken. Wenn Israel in V. 1 über seinen Unglauben geklagt hat, kann es nicht in V. 2 ff.

sich fortdauernd entschuldigen. „Weh! wer nahm die Predigt über den Gottesknecht gläubig auf, wer liess sich das Herz aufgehen für Gottes Wunderwege! Keiner, wir alle waren verstockt und stumpf. Aber freilich es konnte auch gar nicht anders sein, denn es war selbst dem schärfsten Blick nicht möglich, im Gotteskn. einen Sündentilger für unsere Schuld zu erkennen!" Ist das ein Zusammenhang? Wundervoll ist Ewalds Wiedergabe, sie zeigt die schreckliche Verlegenheit des Aermsten: „53, 1 eröffnet sich das Sündenbekenntniss: . . . . »leider waren wir taub gegen die göttlichen Orakel über uns und aus solcher Taubheit unfähig das Walten der das Wunderbarste, z. B. jenen Wechsel im Schicksale des Dieners schaffenden göttlichen Macht zu vernehmen, aber gerade da (sic) ging er unscheinbar wie ein dürres Reis auf« . . .", womit ich nicht behaupten will, dass Ewald diese Verlegenheit wirklich gespürt habe, denn er war auch ein Enthusiast. Wenn man so einen straffen Zusammenhang gewinnen will, so müsste man den nach allen Seiten isolierten V. 1 durch V. 2 ff. beherrschen lassen, also ihm den Sinn geben: „freilich wer hätte auch der uns gewordenen Kunde Glauben schenken und den Arm Jahve's erkennen können, schoss doch der Kn. in unscheinbarster Weise vor uns auf". Dann würden 52, 13—53, 6 in einheitlicher Gedankenfolge das plötzliche und unglaubliche des Wechsels illustrieren, welcher in dem Geschick des Kn. Gottes sich vollzogen hat: die Heiden sind von der Neuheit seiner Erhöhung völlig überrascht, die Israeliten beinahe ebenso, denn wenn diese ihnen auch angekündigt war, so konnte sie doch Niemand glauben, weil der Kn. vorher zu unscheinbar war. Aber es ist etwas anderes, einen räthselhaften Thatbestand aus Mangel an Aufklärung nicht durchschauen (dies der Inhalt von 53, 2 ff.), als ihn gegenüber einer gegebenen Aufklärung missverstehen (dies die eben vorgetragene Auffassung). In diesem Falle erscheinen die in 53, 2 ff. vorgebrachten Entschuldigungen unbegründeter, und ihre Geltendmachung erhält den Charakter streitsüchtiger Rechthaberei, wozu dann wieder die Klagen über die stattgehabte Ver-

kennung des Knechtes in 53, 4 ff. nicht passen wollen. Hierzu kommt, dass in diesen Versen eine positive Erkenntniss über die Nothwendigkeit des Leidens des Kn. gegeben wird, so dass sich 53, 1—6 doch schwerlich als blosse Illustration des plötzlichen Wechsels im Geschick des Knechtes Gottes ansehen lassen. Als einen Gewinn aus dieser Verhandlung nehmen wir indessen die Erkenntniss der auffallenden Aehnlichkeit mit, welche zwischen 52, 13 ff. und 53, 2 ff. besteht und doch von den Auslegern beharrlich todtgeschwiegen wird. Was in 52, 13 ff. vom Propheten über die Heiden ausgesagt wird, dass sie nemlich den Kn. wegen seiner Geringfügigkeit und Jämmerlichkeit verkennen mussten, genau dasselbe nehmen die in 53, 2 ff. Redenden für sich in Anspruch, cf. 52, 14: „verderbt, untermenschlich war sein Aussehen", 53, 2: „er hatte kein Ansehen und keine Pracht, dass wir ihn beschaut und kein Aussehen, dass wir an ihm Wohlgefallen gefunden hätten . . . . er war aufgegeben von Menschen, wie ein Aussätziger, vor dem man das Angesicht verbirgt, für verächtlich und nichts achteten wir ihn". Wie kann man demnach so kühn behaupten, 53, 1 ff. wechsele die Person, während vorher die Heiden in ihrem Verhältniss zum Kn. Gottes geschildert seien, rede jetzt Israel. Wenigstens was 53, 2 ff. gesagt wird, passt trefflich in den Mund der Heiden, und die nach der herrschenden Exegese gänzlich isolierte und unmotivierte Stellung von 52, 13 ff. legt die Pflicht auf, jeden Versuch zu machen, diesen Abgrund zu überbrücken. Warum soll der Prophet durchaus ohne Zusammenhang und Folgerichtigkeit geschrieben haben. Wollen wir ihm nicht lieber Logik und sinnvolle Gedankenanordnung zutrauen in einem Stück, das doch sonst einen so sorgfältig concipierten Eindruck macht. Es ist kein Wechsel der Person in 53, 1 angedeutet, nichts weist darauf hin, der Prophet beabsichtige zu etwas ganz neuem überzugehen, dieser Thatbestand zwingt angesichts der Gedankenübereinstimmung zwischen 53, 2 ff. und 52, 13 ff. zur Zusammenfassung dieser Verse. Nur wenn 53, 1 ff. die Heiden sprechen, lässt sich eine logische Gedankenordnung erkennen.

Aber der **Inhalt** von 53, 1 soll dies ja unmöglich machen. Hofmann, der Weissagung u. Erfüllung I, p. 265 das 53ste Cap. den Heiden in den Mund legte, hat im Schriftbew. deswegen Widerruf geleistet: „ich sehe nun meinen Irrthum ein. Von den Heiden ist ja vorher gesagt, dass sie nicht gehört haben was sie nun mit Augen sehen. Also können sie es nicht sein, welche sprechen oder in deren Namen gesagt wird: wer hat geglaubt unserer Kunde.“ Daher soll nach Hofm. Israel hier reden. „Second thoughts are not always best“ sagt Cheyne Js. I, 68 mit Recht. Es war ein Unglück, dass Hofm. sich durch diesen Einwand verblüffen liess.

Erwägen wir doch V. 1 etwas genauer. Sagt denn der Vers wirklich, dass die hier Redenden Kunde von der bevorstehenden Erhöhung des Knechts hatten, aber sie nicht glaubten? Ich behaupte, dass nicht ohne Misshandlung der 2ten Vershälfte ein solcher Sinn gewonnen werden kann. „Ueber wem ward der Arm des Herrn geoffenbart“ — was heisst das? Der Arm des Herrn bezeichnet die Macht Gottes, sofern sie in einem bestimmten Moment geschichtlich wirksam wird, cf. 52, 10: „es entblösst der Herr seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, und es sehen alle Enden der Erde die Hülfe unseres Gottes“. Arm des Herrn steht dann auch geradezu für das geschichtliche Eingreifen Gottes selbst, es wird so viel als „Machtthat, Wunderthat Gottes“. Wenn es nun von ihm heisst „er ward Niemand offenbar“ (die Frage steht natürlich für eine Verneinung), so kann das entweder bedeuten: die Macht des Herrn zeigte sich nicht in der Geschichte. Das ist aber hier unmöglich, denn es handelt sich offenbar hier um ein **bestimmtes** geschichtliches Ereigniss, welches der Arm Jahve's hervorbringt, nemlich die Verherrlichung des Knechts. Diese aber ist nach Voraussetzung des Zusammenhangs soeben geschichtlich wirklich geworden, und dass sie vor ihrer Wirklichkeit wirklich werden sollte, doch unmöglich zu verlangen. Hiernach kann das Geoffenbartwerden dieses geschichtlichen Ereignisses nur das vorher verkündigtwerden desselben bedeuten. Dann aber leugnen die hier Redenden ganz direct, dass ihnen vorher

eine Offenbarung über die jetzt verwirklichte Verherrlichung des Knechts zu Theil geworden sei, d. h. das gerade Gegentheil der Hofmann'schen Auslegung ist richtig. Es ist eine baare Unmöglichkeit, ein solches Wort dem Propheten in den Mund zu legen, aber es hat auch seine Schwierigkeit, in diesem Fall Israel reden zu lassen, denn die prophetischen Offenbarungen waren ja nicht apokryph, sondern für das Volk bestimmt. Dagegen hatten die Heiden keine Kunde von ihnen erhalten, die in 53, 1b Redenden sind also der einfachsten Auffassung dieser Worte nach keine Anderen als die Heiden, welche nach 52, 15 über die unglaubliche und unerhörte Verherrlichung des Kn. aufs äusserste erstaunt sind. So leicht kommt man über den breiten Graben, den Hofmann nicht überschreiten konnte.

Und wie werden diese so einfachen Worte von den Exegeten gequält, um ihnen einen anderen, entgegengesetzten Sinn unterzuschieben! Sie beklagen nach den meisten Neueren die Halsstarrigkeit des Volkes, welches sich die göttliche Weissagung von der bevorstehenden Herrlichkeit des Kn. nicht zu Herzen nahm. Diese Auffassung ist einfach unmöglich. Die Worte negieren schlechtweg das Vorhandensein einer Offenbarung an die Redenden, von der inneren Empfänglichkeit reden sie ebensowenig als sie überhaupt von einem subjectiven Verhalten der Offenbarungsempfänger etwas aussagen. Wie die Worte lauten *müssten*, wenn dieser Sinn möglich wäre, zeigen Uebersetzungen wie die von Gesenius: „wer *begriff* Jehovah's Macht?" Delitzsch: „der Arm Jehovah's wird dem offenbar, der ihn an dem was vorgeht *erkennt* — wer hat die Allmacht Jehovah's *erkannt*, die sich anschickte (sic) die Erhöhung des Knechts zu bewerkstelligen". Ewald: „leider waren wir . . . *unfähig*, das Walten der jenen Wechsel im Schicksal des Dieners schaffenden göttlichen Macht zu *vernehmen*". Cheyne: „nur einige haben Augen, solche überweltliche Gesichte zu *sehen*". Statt des Reflexivs, resp. Passivs נִגְלָתָה, das im Texte steht, setzt man durchweg das Activ, statt des Verbum, welches eine *göttliche* aber im Leben keine *menschliche*

Thätigkeit bezeichnet (offenbaren), lauter Begriffe, welche lediglich menschliche Receptivität ausdrücken: „erkennen“, „vernehmen“, „sehen“ u. s. f. Fast könnte man an der Sincerität einer Textbehandlung zweifeln, welche solche Quidproquo's zu leisten im Stande ist. Indessen muss man billigerweise anerkennen, dass, insofern ein Grund zu diesen Auslegungen vorliegen könnte, als die erste Vershälfte einer sehr beliebten Deutung entsprechend dieselbe für die zweite geradezu aufzunöthigen scheint. Ganz aus der Luft gegriffen ist also die oben zurückgewiesene Auffassung nicht.

Hiermit sind wir an den entscheidenden Punct dieser Untersuchung gelangt, die richtige Erklärung für die drei Worte zu finden: מי האמין לשמעתנו. Luthers markige Uebersetzung: „Aber wer glaubt unserer Predigt“ weist das durch sie gebildete Gefühl immer wieder auf die Propheten als die Redenden, aber es gilt, sich nicht hierdurch bestimmen zu lassen. Nicht mit Unrecht kommt die sprachkundige Akribie der Bibelphilologen mehr und mehr von ihr zurück. Selbst gute Lutheraner wie Hengstb., Hofm., Del., Naegelsb. vereinigen sich mit Cheyne in ihrer Verwerfung, Gesen. und Ewald schwanken, während allerdings Hitzig und Knobel ihrer Fahne treu bleiben. In der That lässt sich für die Deutung von שמעה als „Predigt“ nur eine halbwegs passende Parallele nemlich 28, 9 anführen, die anderen geltend gemachten 28, 19. Ob. 1. Jer. 49, 14 sind anderer Natur. שמועה bezeichnet eigentlich das Gehörte und wird daher gewöhnlich im Sinne von Gerücht gebraucht, wie שׁמַע und שֵׁמע von demselben Stamm. Auch Jes. 28, 9 bedeutet es nicht die prophetische Predigt im Munde des Propheten, sondern im Munde des Volkes. Mit Recht behauptet Hofm., dass das Wort also nicht von השמיע sondern von שמע abzuleiten sei: „wem will er beibringen, glaublich machen was wir vernehmen“ fragen die Oberen Jerusalems an dieser Stelle. Hiernach bezieht sich auch 53, 1 das Suffix nicht auf die Lehrenden, sondern auf die Hörenden, also das Volk[1]),

[1]) Ich begreife nicht wie Hitz. auf Grund der Thatsache, dass

„wer glaubte dem was wir hören oder hörten" ist demnach hier zu übersetzen. Allerdings muss anerkannt werden, dass die Propheten ein Orakel auch שמעה nennen, um es hierdurch als etwas zu bezeichnen, was sie von Gott vernommen haben, aber 1) reden auch hier wieder die Hörenden von ihrer שמעה und 2) wird an allen diesen Stellen Jes. 21, 10. Ob. 1. Jer. 49, 14. Jes. 28, 22 nie שמעה schlechthin gebraucht, sondern שמועה מאת יהוה, und hätte auch kaum genügt. Die Hervorhebung des göttlichen Factors war in diesem Falle durchaus nothwendig, sonderlich an einer Stelle wie die unserige ist, wo es sich um eine schon längst publicierte Weissagung handelt, welche für das Volk bereits שמעה geworden war. Hier lag ein Missverständniss zu nahe, wenn die Bezeichnung des göttlichen Factors ausgelassen wurde. Sonach wird durch Gründe des Sprachgebrauchs dasjenige bestätigt, was schon wegen des Zusammenhangs oben für nothwendig erklärt wurde, dass nemlich an dieser Stelle andere Personen als die Propheten reden. Spricht nun der Zusammenhang für die Heiden als die hier Redenden, so wird es sich fragen, ob ihnen diese Worte nicht zugetraut werden können. In der That ist nun nach 52, 15 soeben an diese die wunderbare Kunde von der Erhöhung des Kn. G. gelangt. Ist es danach wirklich ganz unverständlich, wenn sie von der ihnen gewordenen Botschaft, die unglaubliches gemeldet hat, reden? Das Suffix würden wir am passendsten im Deutschen durch „diese uns gewordene Kunde" oder auch nur „diese Kunde" wiedergeben. Diese dem Context so angemessene Auffassung muss man förmlich aus dem Schutt herausgraben. Hofmann, der sie früher vertrat, hat sie aufgegeben, weil 52, 15 die Heiden den verherrlichten Knecht mit Augen sähen, ohne etwas von ihm gehört zu haben, während hier von einer vorher an sie gelangten Kunde über

---

bei שֵׁמַע ein Suffix stets den Genit. object. bezeichnet, diese Deutung bezweifeln kann. Will denn Hitz. einem Wort verbieten einen Genit. subject., den einfachsten Ausdruck der Nominalabhängigkeit, bei sich zu haben? cf. z. B. לְשֵׁמַע אזן = Genit. subject.

ihn die Rede sei. Aber wer sagt uns denn, dass diese שמעה vor der Verherrlichung des Knechtes Gottes an die Heiden gelangt ist, warum kann sie nicht die Kunde von seiner vollzogenen Verherrlichung sein? Man wende nicht mit Hofmann hiergegen ein, nach dem vorhergehenden sei der verherrlichte Knecht den Heiden augenfällig gegenübergetreten, hier dagegen sei es nur ein Gerücht von seiner Verherrlichung, das zu ihnen dringe. Dieser Einwurf ist, man verzeihe den Ausdruck, etwas banausisch, er riecht nach der Lampe. Oder können wir uns das vorher über das Verhalten der Heidenwelt bemerkte als wirklich denken, ohne es zugleich aus seiner eigenthümlichen Bildersprache in die Wirklichkeit zu übersetzen? Sollen denn wirklich viele Völker im eigentlichsten Sinne sich über das jammervolle Aussehen des Knechtes entsetzt haben? Sollen wirklich viele Völker vor ihm aufgesprungen sein? Gewiss hat der Prophet nicht ohne Absicht gesagt, sie sehen dergleichen sie nie zuvor gehört hatten, aber was bezweckt diese Wendung anderes, als mit möglichster Deutlichkeit hervorzuheben, dass ihnen die Verherrlichung des Kn. als Thatsache entgegentritt, der gegenüber kein Zweifeln und Deuteln etwas nützt. Natürlich ist er sich dessen wohl bewusst gewesen, dass an die allermeisten Völker diese Thatsache nur auf dem Wege der שמועה gelangt, und dass die in 52, 13 ff. gewählte Darstellung nur eine anschauliche Art ist, sich die Sache vorzustellen, indem die Völker als Personen gedacht, sich staunend von ihren Sitzen erheben und sehen was ganz unerhört scheint. Schon das התבוננו, welches keineswegs die sinnliche Wahrnehmung, sondern nur das Innewerden überhaupt bezeichnet, zeigt, wie wenig Gewicht im Grunde auf das ראו gelegt, wie wenig es gepresst werden darf. — Was die beiden Relativsätze אשר לא ספר להם und אשר לא שמעו anlangt, so ist allerdings nicht zweifelhaft, dass sie im Gegensatz zu ראו eine vermittelte Wahrnehmung bezeichnen: was nicht einmal erzählt war, was sie nicht einmal gehört hatten, geschweige, dass es ihnen zu Gesicht gekommen wäre, das sehen sie, cf. Hab. 1, 6: לא תאמינו כי יספר „ihr würdet es nicht glauben, wenn es blos erzählt würde“.

Doch ist das keineswegs die einzige Veranlassung zu ihrer Hinzufügung gewesen. Der Prophet will ja in diesem Zusammenhang vorzugsweise das Unerwartete in der Wendung des Geschickes hervorheben, welches der Knecht Gottes erfährt. Daher er in den Relativsätzen diesen Gedanken hervorhebt, indem er auf häufiger gebrauchten, allgemein üblichen Wendungen fusst, welche etwas „Unerhörtes" (לא שֻׁמְּעוּ), „nie Dagewesenes" (לא סֻפַּר) bezeichneten. Dass er gerade diese Wendungen in diesem Zusammenhang gebracht hat, beruht allerdings auf dem Gegensatz, in welchem dieselben zugleich gegen eine unmittelbare Wahrnehmung stehen. Aber wie das ראו selbst blosse anschauliche Wendung ist, um die Verherrlichung des Knechts als eine für die Heiden unwidersprechlich vorhandene Thatsache zu kennzeichnen, so kann auch das Unerhörte jener Thatsache durch irgend eine andere im Sprachgebrauch begründete Phrase gekennzeichnet werden, welche nicht von demselben Gesichtspunct auszugehen braucht, wie das אשר לא שֻׁמְּעוּ etc. Dies scheint mir nun in 53, 1 zu geschehen, der Prophet wählt hier den Begriff des „Unglaublichen" (מִי הֶאֱמִין cf. Hab. 1, 6). Auch durch Threm. 4, 12 und ähnliche Wendungen in anderen Sprachen wird die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme nahe gelegt. Mit dem „Glauben" aber verbindet sich am naturgemässesten der Begriff der Rede, des Berichts als Object (oder auch der Person, von welcher der Bericht stammt) sonderlich im Hebräischen, wo das „glauben" noch mehr die Bedeutung des „Vertrauens" hat, als etwa bei uns. Es ist also leicht verständlich, dass die Heiden statt: „wer hätte dies oder diese Sache für möglich gehalten" lieber eine שְׁמוּעָה, ein Hörensagen von dem האמין abhängig sein lassen. Um so leichter verständlich, da, wie oben schon bemerkt, die Erwägung nahe lag, dass die Heiden de facto in den meisten Fällen durch Nachrichten über die Verherrlichung des Knechts informiert werden. In ähnlicher Weise werden „Hören" und „Sehen" nebeneinander gebraucht 64, 3: לא שָׁמְעוּ לא האזינו עין לא ראתה, 66, 8: „wer hat solches gehört, wer hat solches gesehen?" 66, 19: „die fernen Inseln, welche nicht hörten

mein Gerücht und nicht schauten meine Herrlichkeit". Matth. 11, 4: ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε. Auch für das Perfect. in der (wahrscheinlich dem täglichen Leben entnommenen Frage) מי האמין bietet sich eine ausreichende Erklärung. Dasselbe leugnet nicht den Glauben irgend einer bestimmten Generation, sondern das Vorhandensein und damit die Möglichkeit des Glaubens überhaupt: wer hat je dies geglaubt d. h. wer glaubt dies oder kann dies glauben? Diese Kunde ist unglaublich; cf. 44, 10: wer hat einen Götzen gemacht? = wer darf wohl einen Götzen machen? cf. A. Müller Hebr. Schulgramm. §. 374. 2). Derselbe Sinn entsteht auf einem anderen Wege, wenn man das Perf. im Sinne eines Conj. Impf. oder Plusquamperf. fasst = wer würde geglaubt haben oder glauben diese Kunde? cf. A. Müller a. a. O. §. 373. 3) a). Ges. Lehrgeb. §. 205, 8. Ew. §. 135 d). Demnach würden die beiden Hälften von 53, 1 folgenden Sinn ergeben:

„Wer würde glauben oder kann glauben was wir vernehmen?

„Und die Machtthat Jahve's wem ward sie angekündigt? Also in moderne Sprache übertragen: „Wäre es möglich? Hören wir recht? Wer konnte dies vorhersehen?" Man darf nicht einwenden, dass die beiden Perfecta האמין und נגלתה einander nach dieser Auffassung nicht conform seien, da ja das erste einen Conjunctiv oder ein Praesens ersetze, das zweite im streng historischen Sinn gebraucht sei. Erstlich muss man billigerweise Rücksicht auf die Poesie und die Lebhaftigkeit der in höchster Verwunderung hervorgestossenen Fragen nehmen. Sodann aber bleibt das hebr. Perf. natürlich immer Perfect, auch wenn nach unserem Gefühl ein Conjunctiv oder ein Praesens stehen müsste, der Prophet hat also diese Schwierigkeit gar nicht in demselben Mass empfunden wie wir. Dass abgesehen von dieser scheinbaren formellen Schwierigkeit eine gute Gedankenverbindung zwischen V. 1a und 1b vorhanden ist, lässt sich nicht leugnen: Glaublicher würde die Kunde von der Wunderthat Jahve's an seinem Knecht den Heiden mit Recht erscheinen, wenn

sie auf dieselbe durch eine ihnen zu Theil gewordene Weissagung vorbereitet worden wären, eine solche ist aber leider nicht erfolgt, nur Israel hat ja Weissagungen empfangen. Das עַל vor מִי stempelt das גלה keineswegs zu einer Realoffenbarung im Gegensatz zur blossen Vorherverkündigung, denn auch die Weissagung stammt vom Himmel, cf. Jes. 9, 7: ein Wort sendet der Herr in Jakob ונפל בישׂראל u. 55, 10. 11, wo das Wort mit dem Schnee und Regen, der vom Himmel herabkommt, verglichen wird. Einfacher aber erscheint es mir allerdings, das עַל hier für אֶל gesetzt sein zu lassen. Werden doch diese beiden Praepositionen schon bei Jeremia beständig verwechselt, so dass man kaum immer nur an Abschreiberversehen denken kann. — Weniger passend scheint mir jedoch Beck die cyro-jesaianischen Weissagungen Leipzig 1844 zu übersetzen: „über wen erwies sich die Macht Jehovah's, nemlich solcherweise, wie sie sich uns offenbart hat" und p. 131: „das שׁמועה bezieht sich auf das כפר wie נגלתה auf ראו". Denn in diesem Falle müsste zu dem Satz die Hauptsache ergänzt werden, nemlich: „solcherweise wie sich uns offenbart hat", was doch nicht wohl angeht und daher den Gegnern leichtes Spiel gegeben hat.

Ich denke, dass durch die vorgeschlagene Auffassung kein Wort zu dem Text hinzugethan oder abgezogen wird, dass diese daher ebenso berechtigt oder besser daran ist, als die anderen, welche, sei es hier, sei es da an dem Inhalt der Stellen deuteln und kürzen müssen. Was aber das wichtigste ist: wir gewinnen auf diese Weise wirklich ein Verständniss des Textes, wir können Rechenschaft darüber ablegen, warum der Prophet gerade so und nicht anders gesprochen hat, wir erhalten einen wirklichen Gedankenfortschritt. Diesen kann keine andere Auslegung nachweisen.

Was V. 2 ff. anlangt, so stimmen wir zwar mit Hitzig überein, dass hier die Heiden sprechen, gewinnen aber für diese Behauptung jetzt erst die Möglichkeit durch unseren Versuch, auch V. 1 als Rede der Heiden anzusehen. Denn nun es sich um den Zusammenhang zwischen 53, 1 und 2 handelt, fängt Hitzig an zu stammeln: „der zweite Vers

schliesst sich durch Var. rel. nicht gerade an den zunächst vorhergehenden Vers, sondern an das Voranstehende überhaupt, cf. 49, 14, und ist von V. 1 auch dadurch geschieden, dass er das Subj. des ersten Verb. nicht von dort nimmt, sondern dieses die Person in עליו V. 15 ist." Schon oben ist gezeigt, wie passend nun V. 2 sich an das unmittelbar vorhergehende fügt: „Niemandem ward die jetzt vorhandene Wunderthat Jahve's vorherverkündigt und (noch dazu) schoss er auf wie ein Reislein aus dürrem Lande." Die in der zweiten Hälfte des 1ten Verses vorgebrachte Entschuldigung wird direct fortgesetzt. Jetzt können wir ohne gemachte Begeisterung von einem „straffen" Zusammenhang reden, mit logischer Folgerichtigkeit entwickelt der Schriftsteller. Aber das Subject von ויעל, bezieht es sich nicht wie Hitzig mit Recht bemerkt auf das Suffix von עליו 52, 15 zurück? Eliminiert es nicht 53, 1? Nicht im entferntesten ist das letztere der Fall, wenn auch das erstere zuzugeben ist. Vielmehr zeigt nach meiner Ueberzeugung das rasche Wiederauftreten des Knechts in V. 2 nur, wie sehr der Prophet in Gedanken ihn stets festgehalten hat, als er von der שְׁמוּעָה und dem Arm Jahve's sprach. Ihn und sein Widerfahrniss hatte er ja als Inhalt der Kunde gedacht, welche die Heiden erhalten, ihn hatte er im Auge, wenn er die wunderbare Bethätigung der göttlichen Wundermacht in 53, 1b erwähnte. Es ist zu viel verlangt, wenn Hitzig trotz dieses Inhalts von V. 1 postuliert, dass in ihm der Knecht Jahve's auch ganz bestimmt erwähnt sein müsse, ehe man einen directen Zusammenhang zwischen V. 1 u. 2 zugeben könne. Leider ist gleich im Anfang der Text des 2ten Verses entstellt. Das לפניו muss in לְפָנֵינוּ geändert werden, denn nach dem Zusammenhang kommt es nicht darauf an, was der Knecht Gottes in den Augen, d. h. nach dem Urtheil Gottes[1]) (auf ihn allein könnte das Suffix der 3ten Sing. zurückgehen) während der Zeit seiner Erniedrigung war. Dies würde nur

---

[1]) Die Deutung des לפניו „in Gottes Schutz" bringt einen völlig müssigen Gedanken in den Text.

dann einen Sinn haben, wenn die Stelle die unter niedriger Hülle verborgene Herrlichkeit des Knechtes hervorzuheben beabsichtigte, welche dem Auge Gottes allein erkennbar gewesen sei. Wenn aber gesagt wird, dass der Knecht einem Reislein geglichen habe in den Augen des mit dem Suffix Bezeichneten, so ist dieser eben ein Uneingeweihter, der nur ein oberflächliches Urtheil besitzt, aber nicht durch die Verkleidung hindurchzuschauen vermag, welche den Knecht Gottes umgiebt. Hierzu kommt, dass in den parallelen Versgliedern gerade die Redenden sich als solche bezeichnen, welche durch die Unscheinbarkeit des Knechts in ihrem Urtheil über ihn irregeleitet waren. Sonach passt allein in den Zusammenhang: er schoss vor u n s auf wie ein Reis und wie ein Wurzelschoss aus dürrem Land". Es versteht sich von selbst, dass diese Aenderung für die Auffassung des Ganzen ohne Bedeutung, wenn auch eine entschiedene Erleichterung des Textes ist. So mit Recht Ewald.

Auf Grund dieser Gegenüberstellung des Jetzt und Einst in dem Geschick des Knechtes entwickeln sich nun in herrlichster Folge die übrigen, weiter greifenden Gedanken dieses Stückes. Ostensibel dient die Ausmalung des Leidens des Knechts dazu, das Erstaunen der Heiden über den wunderbaren Wechsel hervorzuheben, bald aber vertieft sich der Gedanke. Die Versenkung in das dereinstige Leiden führt zur Klage und Hand in Hand mit ihr zur Erkenntniss, dass nicht eigenes Leiden selbstverschuldeter Natur, sondern fremdes Leiden der Knecht büssend getragen habe. Die ihn jenes Leidens wegen gering achteten, haben also in Irrthum und Verblendung den verworfen, der um ihrer eigenen Sünde willen sich verkennen und misshandeln liess. Welchen Eifer werden sie nun ihm gegenüber aufzuwenden haben, um diese Versäumniss gut zu machen. Auch dies Stück scheint mir wieder dafür zu sprechen, dass die Redenden die Heiden sind. Denn wenn nach V. 4 der Knecht Gottes die Krankheiten und Schmerzen der Redenden stellvertretend auf sich nimmt, so sind sie in Folge seines Leidens von den in's Auge gefassten Qualen befreit. Da nun, auch wenn der

Knecht Gottes eine Einzelperson wäre, er doch stets in Beziehung zum Exil gesetzt wird, in dem Israel schmachtet, so ist hiernach Israel keineswegs von den Leiden des Exils durch die Leiden des Knechtes entnommen. Der Knecht erträgt ja in Wirklichkeit mit ihm zusammen, aber nicht *ausser* ihm, im Gegensatz zu ihm, die Schmerzen der Verbannung. Die Worte werden dagegen sofort klar im Munde der Heiden, welche gegenüber dem im Exil leidenden Volk resp. dem mit ihm leidenden Gottesknecht von Strafe frei ausgehen und ungestört ihr Dasein weiter führen dürfen [1]). Ja es zeigt sich hier auch, dass der Knecht Gottes nicht eine dem Volke entgegengesetzte Einzelperson, sondern nur Israel selbst sein kann. Denn nur in diesem Falle begreift es sich, dass die Heiden ohne weiteres wissen, dass der Knecht *ihre* Sünden trägt. Zerfällt doch in diesem Falle die ganze Menschheit in die beiden Theile: die Heiden und der Knecht, so dass wenn dieser nicht um seiner eigenen Sünde willen leidet, es eben nur diejenige der Heiden sein kann, welche sein Leiden verschuldete, Zu beachten ist auch, dass die Redenden den Knecht für einen von Gott (אלהים) Geschlagenen gehalten haben, ehe die Machtthat des Gottes Israels sie eines besseren belehrte und sie davon überführte, dass Jahve ein lebendiger Gott sei, der, wie er

---

[1]) Wie Scholten (Theol. Tijdschr. 1878. 377 ff.) diese einfache Thatsache verkennen kann, ist mir völlig räthselhaft. Die Verkennung und Missachtung des Kn. G. seitens der 53, 1—7 Redenden beruht doch auf seinen *ungewöhnlichen* Leiden, es ergiebt sich aus der ganzen Schilderung, dass auch die Redenden das Antlitz vor ihm verbargen und ihn misshandelten und nicht nur Andere. Dann aber haben sie nicht gelitten wie er, d. h. er hat ihre Leiden nicht *mit ihnen* getragen, wie Sch. behauptet, sondern an ihrer Statt. Sie stehen ihm gegenüber, wie Eliphas etc. dem Hiob, sie halten ihn wegen seiner Leiden für von Gott verworfen — folglich sind sie selbst ohne Leiden. Wie hätte übrigens Sch. bewiesen, dass נשא עון פלני die Bedeutung: „Jemandes Sünde *mit ihm* tragen“ haben *müsse*, und darauf kam hier Alles an, denn nur wenn die Redensart diese Bedeutung haben muss, kann sie für Sch. ein entscheidendes Gewicht in die Wagschale werfen.

auf seinen Knecht die Sünden der Heiden treffen liess, so denselben durch wunderbare Macht dem Verderben entriss, cf. V. 4 gegen V. 1 u. 6. Die Israeliten hätten V. 4 ebenso gut Jahve gebraucht, wie die Heiden V. 1 u. 6.

In V. 6 ist wenigstens nichts enthalten, was gegen die Annahme sprechen kann, die Heiden seien hier am Wort, vielmehr muss V. 6a als eine vorzügliche Charakteristik der nur egoistischen Sonderinteressen zugewendeten Heidenwelt bezeichnet werden, im Gegensatz dazu tritt die für sie sorgende Barmherzigkeit Jahve's und die für sie leidende Geduld des Knechtes in das hellste Licht. Da V. 7 noch der Schilderung dieser letzteren zugewendet ist, so ist es wohl am passendsten diesen Vers als Schluss der Rede der Heiden anzusehen. Auch hier ist eine leichte Textbesserung kaum abzuweisen: das וְ wird von הוא zu trennen und vor נענה zu setzen sein, auch hat die Streichung des zweiten „er öffnete seinen Mund nicht“ manches für sich, wenngleich andrerseits zugegeben werden muss, dass die Rede in diesem Cap. vielfach pleonastisch ausgeschmückt ist.

Vers 8—12 bilden den zweiten Abschnitt dieses Capitels. Es konnte unmöglich die Absicht des Propheten sein, die Heiden allein das tiefste und höchste aussprechen zu lassen, was sich ihm als Erklärung für die Leiden seiner Zeit dargeboten hatte. Zur dramatischen, packenden Einführung dieser Wahrheiten mochten sie ihm dienen, dann aber war es nothwendig, dass er in Jahve's Namen und Jahve selbst unter ihren Erguss den Stempel göttlicher Bestätigung drückte. Also nicht nur aus einem bequemen Hineinfallen in die eigene Rede, nachdem Andere das Wort geführt hatten, begreift sich dieser Wechsel der Darstellung, sondern auch aus einem wohl überlegten schriftstellerischen Plane. Und zwar haben wir uns, wie V. 10 zeigt, in V. 8—10 den Propheten redend vorzustellen, während in V. 11 f. Jahve selbst dem Ganzen den Abschluss giebt.

Der 8te Vers erheischt eine besondere Besprechung, sofern er die deutlichsten Kennzeichen dafür enthalten soll, dass in V. 1—7 nicht die Heidenwelt, sondern Israel rede.

Denn das עַמִּי beweise klar, dass nicht die Sünden der Heiden, sondern die der Israeliten der Grund des Todes seien, der über den Kn. Gottes verhängt wurde. Wiederum finden Andere hier den Beweis, dass der Kn. nicht einer aus Israel, sondern ein Collectivum sei, da ein Pluralsuffix, das von למו, sich auf ihn beziehe. Wir werden sehen, dass beide Parteien im Unrecht sind, und schaffen uns zunächst das Material zur Beurtheilung. In dem ersten Sätzchen des Verses wird am sichersten eine Schilderung seines gewaltsamen Todes gesehen „infolge von Druck und Gericht ward er weggerafft", hierfür spricht, dass im folgenden erst von seiner Wegnahme aus dem Lande des Lebens die Rede ist, man also nicht erwarten kann, schon im Vorigen seine Entrückung לקח zu Gott (?) erwähnt zu finden. Derselbe Grund spricht auch dagegen, das zweite Sätzchen mit Luther zu übersetzen: „wer will seines Lebens Länge ausreden?" Aber auch sprachlich ist dies unzulässig. Mit Recht haben Hofm. und Hupf. etc. darauf aufmerksam gemacht, dass die Grundbedeutung von דור Generation sei. Ursprünglich ist es wohl ein reiner Zeitbegriff gewesen, dann aber Bezeichnung der in einem bestimmten Zeitabschnitt zusammenlebenden Menschen geworden. So auch in der prophetischen Rede z. B. Jer. 2, 31. 7, 29, wo es ebenso wenig einfach „das Volk" bedeutet, wie Deut. 32, 5. 20. Zu vergleichen sind vielmehr diejenigen Stellen des Deuteronomium, wo die Generation der Wüstenzeit als Typus der Abfälligkeit des Volkes von Jahve erscheint: Deut. 1, 35. 2, 14. 7, 9 und Ps. 78, 8: „nicht sollen sie sein wie ihre Väter, ein abtrünniges Geschlecht", deutlich bezeichnet hier דור nur jene älteste Generation, welche in der Wüste umkommen musste. Von der Art, wie die Propheten in dem höchsten Affect Gebrauch von diesem Worte machen, um die sie umgebende Generation anzureden, scheint dann der häufige Gebrauch desselben in den Psalmen zu stammen, wo es bald im guten, bald im übeln Sinne angewendet wird. Hier ist es allerdings fast so viel als „Volk" geworden, deutlich aber ist diese Anwendung secundärer Natur. So braucht man gar nicht einmal zu der Erklärung

von Hupfeld zu greifen, welcher zu Ps. 12, 8 bemerkt, דור bezeichne auch hier nicht die durch dasselbe Blut, sondern die durch dieselbe Gesinnung verbundenen = „Art“, da es fast immer mit Näherbestimmungen, sei es nach dieser sei es nach jener Seite hin versehen sei. So will er, wo es im guten Sinn steht, an das Geschlecht der Gerechten in Israel, an den unterdrückten Theil des Volkes denken, cf. Ps. 14, 5. 24, 6. 73, 15. 112, 2. Recht hat er allerdings darin, dass דור auch hier nie ohne weiteres für עם gesetzt ist. Es ist daher einfach gegen den Sprachgebrauch, unter dem דור des Knechts ohne weiteres seine Volksgenossen zu verstehen, am natürlichsten wird man an seine Zeitgenossen denken, und erst, wenn dieser Begriff versagt, wird eine andere Deutung gesucht werden müssen. Dann wird das אֶת nicht Zeichen des Accusat. sein, sondern zur Hervorhebung des absolut vorangestellten Subjects dienen: „was seine Zeitgenossen betrifft, wer erwog es, wer machte sich darüber Gedanken?“ Das folgende נגזר wird nach Ezech. 37, 11 auszulegen sein, so dass der ganze Satz darüber klagt, dass von der Generation des Kn. G. sich Niemand um seinen gewaltsamen Tod kümmerte. Es liegt auf der Hand, dass hierzu der angegebene Begriff von דור trefflich passt, denn von den Coaetanen eines so wichtigen Ereignisses, wie es der Tod des Kn. G. war, ist wohl zu erwarten, dass sie dasselbe ihrer Beachtung und Erwägung für werth halten. Hiermit sind wir an der schwierigen Stelle angelangt, auf welche sich die beiden streitenden Parteien berufen: מפשׁע עמי נגע למו. Wenden wir uns zunächst dem Indicium für collective Fassung לָמוֹ zu, so scheint es mir allerdings unmöglich, dasselbe anders als „ihnen“ zu übersetzen, da sich keine Stelle anführen lässt, an welcher es unzweifelhaft den Singular bezeichnet, auch 30, 5 ist kein „ihm“ am Platze. Die phoenicischen Inschriften aber wollen wir doch hier, wo es sich um ein öfter gebrauchtes Pronomen handelt, dessen Bedeutung durch das Hebräische sicher gestellt werden kann, bei Seite lassen. Indessen, selbst wenn man anerkennt, dass der Kn. G. ein Collectiv ist, würde doch ein solches Herausfallen

aus der hier überall strict durchgeführten Personification geradezu beleidigend sein, um so mehr, da soeben vom Tode und sofort vom Begräbniss des Kn. G. die Rede ist. Der Gedanke an eine Textverderbniss ist bei dieser Sachlage und der überaus hinkenden Fassung dieses Verses nicht abzuweisen. Mit Houb., Capp., J. D. Mich., Lwth., Koppe, Bredenkp. ist daher nach LXX., welche *εἰς θάνατον* bietet, למות zu lesen, am besten wohl לָמוּת auszusprechen. Nun wird auch mit einem Schlage der Grund des unschönen Eindrucks klar, den dies Sätzchen machte: er liegt in dem Wechsel des Subjects und dem nominalen נֶגַע. Da wir bei Befolgung der LXX.-Lesart ein auf den Kn. G. zurückweisendes Pronomen brauchen, so ist dieses Nomen verbal auszusprechen, also nach Ps. 73, 5 wohl נֻגַּע (ähnlich Bredenkp.). So allein schliesst sich der Satz an den vorigen, einen näheren Umstand hinzufügend, welcher die Beachtung der Zeitgenossen um so mehr hätte herausfordern sollen. Jetzt werden wir auch im Stande sein, uns über das unmittelbar vorhergehende עַמִּי ein Urtheil zu bilden. Das Suffix muss sich auf den Propheten beziehen, einzelne Heiden als Vertreter ihrer Völkerschaften reden zu lassen, ist monströs. Hierdurch scheint klar gestellt zu sein, da das Volk des Propheten nur Israel sein kann, dass nicht der Heiden, sondern Israels Sünden der Kn. G. stellvertretend getragen hat. Dann wäre der Kn. eine Einzelperson, und seine Zeitgenossen am einfachsten diejenigen seiner Landsleute, welche mit ihm zusammenlebten, da auf die Heiden in diesem Falle kein Gewicht fallen würde. An sich wäre auch an diesem Gedanken nichts verwunderliches. Aber Befremden erregt die Form, in welcher er ausgesprochen sein würde. Denn wenn auch naturgemäss für das Herz des P r o p h e t e n der Umstand etwas besonders deprimierendes haben musste, dass es die Sünden s e i n e s Volkes waren, welche den Kn. in den Tod trieben, so ist es doch unbegreiflich, dass die Zeitgenossen des Kn. G. gerade diese Thatsache zum besonderen Aufmerken hätte veranlassen sollen. Ihnen musste doch der Umstand viel wichtiger sein, dass es ihre e i g e n e n Sünden

waren, welche der Kn. G. sterbend abbüsste (cf. V. 3 ff.). Oder sollen sie ihr Selbstbewusstsein erst dadurch constituiert haben, dass sie erwogen, sie seien mit dem Propheten einer Abstammung? Und soll ihnen erst dadurch der Tod des Kn. G. merkwürdig geworden sein, dass er für die Sünden des Volkes des Propheten starb? So passend die erstmalige Einführung der Verächter des Kn. G. als „seine Zeitgenossen" wäre, so widersinnig würde diese zweite sein, abgesehen davon, dass man nur aus ganz besonderer Absichtlichkeit die mehrmalige Einführung einer und derselben Personengruppe unter verschiedenen Bezeichnungen erklären könnte. Nach dieser Auslegung hätte demnach der Prophet den Gedanken, auf welchen Alles ankam, dass nemlich die Zeitgenossen des Kn. G. denjenigen verkannten, der ihre Sünden trug, verschleiert. Sollen die Zeitgenossen des Kn. G. aber die Heiden sein, so ist es wieder nicht zu verstehen, warum diese an dem Volke des Propheten einen so innigen Antheil hätten nehmen sollen, dass es ihnen zum Vorwurf gemacht werden konnte, gerade ein so geartetes Leiden und Sterben unbeachtet gelassen zu haben. Aber — lässt sich nicht das Sätzchen als ein unvermittelt nachhallender Stossseufzer des Propheten auffassen, in welchem er seinem Herzen und dessen tiefer Bewegung über eine so schmerzliche Thatsache Luft macht? Hiergegen spricht entscheidend, dass dies Sätzchen zu dem vorhergehenden parallel läuft und also, wie auch sein Inhalt bestätigt, von כי abhängig zu machen ist, die abgerissene Stellung, welche man ihm in diesem Fall geben müsste, würde nur als ein Zeichen dafür in Betracht kommen, dass man nichts mit ihm anzufangen weiss. Ferner aber ist die Geltendmachung der subjectiven Stimmung des Propheten, noch dazu in einer so verlorenen Bemerkung nur geeignet, die ganze herrliche Wirkung dieses Cap. zu vernichten. Der Prophet hat es sonst, und mit Recht, vermieden, seine Person in den Vordergrund zu schieben, er lässt sie ganz zurücktreten vor den wichtigen Sachen, auf die es ankommt. Er wirkt, wie oben schon bemerkt, nur durch die Nebeneinanderstellung des Gegensatzes zwischen dem leidenden Kn. G. und

seinen Verächtern. Wer durch diesen nicht bewegt wurde, wer in ihm nicht die tiefe Bewegung des Berichterstatters selbst durchklingen fühlte, den konnte der Prophet nur seiner Empfindungslosigkeit überlassen. Ein Schriftsteller, der so ergreifend zu schildern versteht, musste wissen, dass ein plötzliches Hineinschreien seiner subjectiven Stimmung die Harmonie des Ganzen nur stören konnte. Erwägt man nun, dass die auf עמי folgenden Worte nicht richtig überliefert sind, so wird auch hier die Möglichkeit einer Corruption nicht ausgeschlossen sein. Man hat für עמי der sonstigen Idee dieses Cap. entsprechend עַמִּים lesen wollen, wie ja auch 51, 4 von einer Reihe neuerer Ausleger (unter ihnen Bredenkp.[1]) עַמִּים und לאמִּים für עמי etc. gesetzt wird. Man könnte noch daran erinnern, dass die Schreiber aus Nachlässigkeit zuweilen den aramäischen Plural gesetzt haben, cf. Mich. 3, 12 mit Jer. 26, 18, und dass aus עמין נגע ein עמי נגע leicht entstehen konnte. Aber, obgleich die Analogie von 51, 4 etwas sehr verlockendes hat, und auch der so sich ergebende Gedanke meiner Untersuchung zu V. 1—6 sich trefflich anschmiegen würde, so ist doch meiner Ueberzeugung nach mit dieser Aenderung nichts geholfen. In diesem Falle nemlich wären die Zeitgenossen des Kn. G. die Heiden d. h. dieselben, welche der Genitiv von פשע bezeichnete, und abermals würde sich wie oben die Frage erheben, was in aller Welt konnte den Prophet zu dieser unschönen und sinnlosen Doppelbezeichnung derjenigen veranlassen, für welche der Kn. G. litt? Wie ist es möglich diese einmal als Geschlecht des Kn. G. einzuführen und das andremal als die Heiden, gleich als wenn beide nicht das geringste miteinander zu thun hätten, während nach dem Zusammenhang alles darauf ankommen musste, ihre Identität hervorzuheben. Denn auf der Identität der Verächter des Kn. und der durch ihn Gerechtfertigten ruht

---

[1]) Wie dieser dort leichten Herzens ändern und hier das Suffix der ersten Person zur Grundlage seiner Exegese machen kann, ist mir unverständlich.

die ganze Wirkung dieses Stückes. Dadurch ist der Weg zur Emendation gewiesen: es fehlt an פשע ein auf דורו zurückweisendes Suffix. Man lese also für מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע: מִפִּשְׁעָם יִנָּגַע mit Weglassung eines der zwei nebeneinander stehenden ע. Das Impf. יִנָּגַע (Ps. 73, 5) führt das Perf. fort, wie 53, 12 und überhaupt gern in Nebensätzen geschieht. Das Pluralsuffix an פשע bezieht sich um so leichter auf דור zurück, da aus diesem Collectivbegriff vorher schon durch מי auf einzelne aufmerksam gemacht war, auch wurde das Singularsuffix wohl wegen seiner möglichen Beziehung auf den Knecht vermieden. In diesem Fall lässt sich also die Stelle weder dafür anführen, dass der Kn. G. für die Heiden litt, also für Collectivbedeutung dieses Begriffes, noch umgekehrt für eine leidende Einzelperson.

Ich denke daher, dass diese Emendation zeigt, dass ich mich bemüht habe, vollkommen unparteiisch zu sein. Der Annahme, dass hier eine stärkere Corruption vorliegt, kommt wieder der ziemlich allgemein anerkannte Umstand zu Hülfe, dass in dem 2ten Stichus des folgenden Verses, der vielleicht gerade unter dieser verderbten Stelle stand, ebenfalls der Text gelitten zu haben scheint. Dass עָשִׁיר hier kaum richtig ist, kann nicht zweifelhaft sein. Denn nach dem folgenden Versgl. muss dieses im Gegensatz gegen die folgende Bemerkung ein schimpfliches Begräbniss geschildert haben, das Begräbniss bei einem Reichen aber hätte kaum als schimpflich gegolten, cf. Jes. 22, 12 ff., wo Sebna gerade deswegen getadelt wird, weil er sich ein glänzendes Erbbegräbniss zurichtet und in diesem Ruhe zu finden hofft, trotz seiner aufrührerischen Stellung zu Jahve. Auch das קבורת חמור, welches Jeremia dem Jojakim droht, weist darauf hin, welcher Werth auf eine noble Grabstätte gelegt wurde. Man hat עשיר in Folge dessen mit „Frevler“ übersetzt, aber ohne Grund, nur wenn ein gottloses Vertrauen auf Reichthum geschildert wird, hat es eine üble Nebenbedeutung, das ist aber hier nicht der Fall. Unter den vorgeschlagenen Verbesserungen scheint mir die Böttcher'sche: עֹשֵׂי רָע am ansprechendsten, war das ע verwischt, so blieb kaum etwas anders übrig, als עשיר zu lesen.

Die von Bredenkp. auf- und angenommene Conjectur Kesslers עֹשִׂיקִים תָּוֹו schliesst sich zwar genau an die vorhandenen Consonanten, hat aber wegen der hier vorausgesetzten Bedeutung des תָּו als Grabzeichen, die sonst nirgends nachweisbar ist, zu grosse Bedenken gegen sich. Auch das Folgende במתיו ist allerdings kaum richtig. Das Pluralsuffix erregt wiederum in seiner Beziehung auf den Knecht Gottes gegründete Zweifel, besonders neben קברו, ferner, dass ein Grab nur für Todte da ist, ist allzu selbstverständlich. Auch mit בְּמֹתוֹ, das einige Codd. bieten, ist nicht viel geholfen. Zu Ezech. 43, 7, wo es Grabhügel heissen soll, cf. Corn., Smend u. Hitzig. Sollten nicht die Consonanten auf ein ursprüngliches מַצַּבְתּוֹ führen? cf. Gen. 35, 20 מצבת קברת רחל und II Sam. 18, 18, sowie von phoenicischen Grabschriften Cit. 2 u. 23. Athen. 1. Tucc. 1, das hier parallele und dort als Parallelbegriff zu מצבת ebenfalls mehrfach angewendete קבר Karth. 9 u. 16 macht diese Vermuthung wahrscheinlich. War das צ von מצבת unleserlich geworden, so mochte auch wegen der religiösen Anstössigkeit der מצבה späteres Schreiber- und Schriftgelehrtenthum das ursprüngliche מצבתו nicht zu reconstituieren wagen. Der Vers hat offenbar noch die Absicht, das Leiden des Knechtes und die mit demselben verknüpfte Verachtung und Verkennung zu schildern. Elend und misshandelt war er in seinem Leben gewesen, so ward er auch als Verbrecher begraben, obwohl ihm keine Uebelthaten zur Last gelegt werden konnten. Als Subject zu ויתן ist demgemäss nicht Jahve anzusehen, der dieses Leiden wohl in seinem Plane über den Knecht verhängt hatte, aber nicht selber ausführte, sondern diejenigen, welche den Knecht als Verbrecher taxierten trotz des Gegentheils. Dann ist also das Subject durch „man" wiederzugeben, bequemer wäre allerdings für diesen Fall וַיֻּתַּן. Zu beachten ist übrigens mit Bezug auf die hier bekräftigte Unschuld des Knechts, dass diese nicht der Schuld beliebiger Menschen, also relativ unschuldiger, sondern der Schuld gemeiner Verbrecher gegenübergestellt wird und auf die Freiheit von חָמָס und מִרְמָה bestimmt ist. Sie geht also über die justitia civilis der alt-

testamentlichen Sittlichkeit nicht hinaus[1]). Hiob 31 scheint mir tiefer zu greifen.

Den bisherigen Ausführungen gegenüber weist der Prophet in V. 10 abschliessend auf das positive Ziel hin, welchem Jahve bei Verhängung jenes Leidens zustrebte. Nach Dargabe seines Lebens und dadurch vollbrachter Sühne wird der Knecht Gottes nicht nur selbst zur Herrlichkeit gelangen, sondern auch die Sache des Reiches Gottes auf Erden zum Sieg führen. Auch hier veranlasst der Text zu mancherlei Fragen, die LXX. (Alex.) und Vulgata, sowie das Buch Sohar unterstützen. Am einfachsten wäre nach Vulg. und Sohar יָשִׂים statt תָּשִׂים zu lesen, das gar nicht passen will, denn gerade auf die eigene Thätigkeit des Knechts bei Erlegung der Busse kommt es an, da im folgenden sofort der Lohn dieser That der Selbstopferung hervorgehoben wird. Der Streit, welchen Wellh. durch seine Bemerkung Gesch. Isr. I, p. 75 über die Bedeutung von אָשָׁם an dieser Stelle angeregt hat, ist für den Sinn des Ganzen von keinem grösseren Gewicht, auch an sich nicht so wichtig in historischer Beziehung, wie theologischer Eifer ihn machen möchte. Wellhausen giebt ja 1) zu, dass אשם schon vor diesem Propheten, nemlich bei Ezechiel in der Bedeutung „Schuldopfer" vorkommt, und erklärt 2) diese Stelle von der Idee des stellvertretenden Straf- und Todleidens aus durch Herbeiziehung von II Sam. 21. Damit kann man doch von jener Seite zufrieden sein. Warum soll denn אשם überall das Schuldopfer sein, dass es in andrer Bedeutung nicht nur denkbar, sondern auch wirklich ist, kann doch einmal nicht bestritten werden. Beachtenswerth ist nun die Art, wie das Glück des Knechts seinem früheren Leiden und Sterben entgegengesetzt wird. Ich meine nicht die Beschreibung dieser Momente in historischen Temporibus und jener Verherrlichung als einer zukünftigen Thatsache. Dies ist längst z. B. auch von Bleek, Stud. u. Krit. 1861 p. 178 ff. hervorgehoben und wird später

---

[1]) Dies hat sehr gut auch Umbreit der Knecht Gottes Hamburg 1840 p. 56 hervorgehoben.

noch seine Erledigung finden. Wichtiger ist beinahe noch die Art, wie der Prophet bei jenem Uebergang verfährt. Nach dem Vorhergehenden ist der Knecht gestorben und begraben, nun heisst es, dass wenn er die Bedingung erfüllt hat, sein Leben zum Schuldopfer zu geben, ihm Nachkommenschaft und langes Leben zu Theil werden soll. Mit Recht fragt man sich: wie ist das bei einem Verschiedenen und Begrabenen so ohne weiteres möglich? Die Antwort „durch ein göttliches Wunder" trifft die Sache nicht. Der Prophet lässt eben gar nicht durchblicken, dass ein Wunder geschehen musste, um den Todten in's Leben zurückzurufen und ihm dann nicht nur langes Leben sondern auch Nachkommenschaft zu schenken. Vielmehr so unmittelbar geht er vom Tode zur Nachkommenschaft über, als sei diese zwar ein hoher aber keineswegs ein undenkbarer Lohn für einen bereits in's Grab gelegten. Was folgt hieraus? Dass der Tod, von dem das vorige geredet hatte, kein eigentlicher und wirklicher Tod war, sondern nur ein Bild. War der Knecht nur im figürlichen Sinne gestorben, dann ist der unvermittelte Uebergang zu einem weiteren langen Leben und dem Segen der Nachkommenschaft wohl verständlich. Denken wir nun den Knecht als Einzelperson, was bedeutet dann der nur bildlich gemeinte Tod? Die freiwillige Selbsthingabe seiner Person an seinen Beruf? Die Abtödtung seines Eigenwillens in dem verzehrenden Eifer um die Rettung der Anderen? Es wäre schwer zu begreifen, wie in diesem Falle von seinem Begräbniss die Rede sein konnte. Dies wäre nichts als müssige Ausmalung ohne jeden tieferen Sinn. Ebenso müsste man fragen, wiefern ein so gemeinter Tod als die abschliessende Fortsetzung jenes stellvertretenden Strafleidens angesehen werden konnte, da doch in ihm von Strafe auch nicht das geringste Moment mehr lag. Ein solches sich Verzehren im Beruf hatte ja mit den anderen als Krankheit, Schmerz, Entstellung, Verachtung dargestellten Leiden nichts mehr zu thun. Alles erklärt sich, sobald der Knecht keine einzelne Person, sondern ein Collectivum ist. Lassen wir die Natur dieses Collectivs zunächst unbestimmt, indem wir es einfach

Israel nennen, so ist klar, dass die Leiden, welche eine Volksgemeinschaft treffen, schliesslich zum Tode der Gemeinschaft als solcher führen können, ohne dass doch ein eigentliches Sterben erfolgt. Und die grosse Häufigkeit, welche dieses Bild des todwunden, oder gar sterbenden Israel in der prophetischen Literatur hat, mochte den Lesern das Verständniss dieser Stelle ungemein erleichtern, ja von vornherein sicher stellen. Man denke an Amos' Wort: ich erhebe die Todtenklage über das Haus Israel: die Jungfrau Israel ist gefallen, kann nicht wieder aufstehen, liegt hingestreckt auf ihrem Lande! Oder an das erste Cap. des Jesaia oder Hos. 6, 1 ff. und man wird zugeben müssen, dass der Prophet für seine Volksgenossen hier verständlich genug gesprochen hat. — Nur wenn Israel mit dem Knecht gemeint ist, begreift es sich, dass das Wiederaufleben nach dem Tode keine besondere Erwähnung findet, sondern nur das „lange leben", denn das Leben des Volkes war ja in der That niemals erloschen. Nur unter dieser Voraussetzung ist es ausserdem klar, wie der Knecht sofort nach seinem Tode Nachkommenschaft sehen kann, und wie dies Moment noch vor dem יַאֲרִיךְ יָמִים seine Stellung erhalten konnte. Er erlebte Nachkommenschaft in dem Moment, wo er selbst auflebt, denn in den einzelnen Individuen, welche aus dem Exil zurückkehren, wird der Stammvater, d. h. das Volk als Ganzes wieder lebendig. So ist eine Scheidung zwischen diesen Momenten gar nicht durchzuführen. Besonders instructiv ist hierfür das 54ste Cap., wo das Volk einerseits als Weib Jahve's und Mutter der einzelnen Volksgenossen und dann doch wieder in diesen verkörpert erscheint, cf. auch 43, 5. 50, 1 f. und andere Stellen. Bei der nationalen Bedeutung des Knechts begreift sich auch am besten die Hervorhebung dieser beiden Momente, welche für eine Einzelperson zu wenig inhaltsvoll erscheinen, um ein vollendetes Glück (und ein solches soll doch wohl hier geschildert sein) zu bezeichnen. Für ein Volk dagegen ist (sonderlich nach einer solchen Katastrophe wie sie Israel damals erlebt hatte) die lange ungeschwächte Fortexistenz schliesslich doch die

Hauptsache, hierin findet dann auch der einzelne Volksgenosse seine Befriedigung. Nun erst am Schluss wird die Bedeutung hervorgehoben, welche der Knecht für das Reich Gottes nach seiner Wiederbelebung gewinnen wird. Ueberblickt man V. 11 oberflächlich, so könnte man glauben, er sei nach ähnlicher Disposition gearbeitet, indem der Anfang die Entschädigung des Leidenden für alle Mühsal, und das folgende die Förderung darzustellen beabsichtige, welche Gottes Sache durch ihn erhalten werde. Doch entstehen hier sofort Schwierigkeiten. Denn da durch das Leiden des Gottesknechts alle Sünden mit einem Male gebüsst sind, so kann nur die Belehrung der noch unbekehrten Menschheit zum Licht der wahren Religion die weitere Aufgabe des Knechtes sein. Diese Thätigkeit aber kann durch הצדיק nicht bezeichnet werden, welches nur gerechtsprechen bedeuten kann [1]), so sehr auch das mit ihm verknüpfte בדעתו auf das erste Moment hinzuweisen scheint. Dafür, הצדיק im forensen Sinn zu nehmen, spricht nun wieder das parallele „ihre Sünden trägt er". Der Widerstreit ist so frappant, dass ich an eine Textcorruption auch hier glauben möchte, doch bieten sich zu einer Emendation keine durchschlagenden Gesichtspunkte.

In V. 11 wird nochmals der Lohn und das Verdienst des Knechtes Gottes einander gegenübergestellt. Wie man auch immer den Anfang des Verses übersetzen möge: ich will ihm seinen Theil geben unter den Starken und mit den Mächtigen soll er Beute theilen oder: ich will ihm Theil geben an den Starken und die Mächtigen soll er als Beute theilen, der entscheidende Sinn des Verses wird dadurch nicht alteriert. Das richtige ist ohne Zweifel die erste Auffassung, denn sie ist am einfachsten und findet sich mit dem sonstigen Gebrauch der Praepositionen am besten ab. Danach soll der Knecht Gottes im Kreise der Mächtigen und Gewaltigen Kriegsbeute vertheilen, also als ein Gleich-

---

[1]) Dan. 12, 3 beruht wohl erst auf der falschen Lesart dieser Stelle.

berechtigter unter ihnen sitzen und die Früchte blutiger Arbeit einheimsen. — Es bedarf keiner Erinnerung, dass eine solche Aussicht für einen Propheten wenig verlockendes haben konnte, der geistliche Charakter des vorher geschilderten Bildes steht mit dieser Darstellung im lebhaften Contrast für unser Gefühl, und es lässt sich nicht leugnen, dass diese Empfindung eine berechtigte ist. Die Schwierigkeit löst sich durch die Erwägung, dass der Knecht Jahve's eine Nation ist. Für ein Volk ist das Beutetheilen nach errungenem Sieg, wenn es ein gerechter und ehrlicher Kampf war, ein Gotteslohn. Was bei einer Einzelperson verletzen muss, versteht sich bei einer Nation von selbst. Man sage nicht: das Beutetheilen ist hier nicht im eigentlichen Sinn gemeint, sondern tropisch zu verstehen, wie das Sterben und Begrabenwerden vorhin. Denn das gewählte Bild nöthigte durchaus nicht zur Wahl dieses Ausdrucks. Die Vernichtung Israels in politischer Beziehung konnte allerdings, wenn Israel als Einzelperson vorgestellt war, bildlich nur durch den Tod dieser Person ausgedrückt werden. Aber inwiefern, um das spätere Glück des Volkes zu bezeichnen, das Beutetheilen als reines Bild hätte gewählt werden können, ist nicht zu begreifen. Eine Möglichkeit, den Knecht Jahve's als einzelne Person zu denken und das Beutetheilen doch als einen integrierenden Zug ihres Wesens zu begreifen, wäre: an einen König zu denken, und die messianische Idee, welche man hier wiederfindet, scheint gerade dies nahe zu legen. Indessen: dann müsste irgend etwas von einer Königswürde durckblicken, was nirgends geschieht. Auch die Abstammung von David wird gar nicht hervorgehoben, cf. p. 32, wo ich zu zeigen versucht habe, dass das Volk an Davids Stelle tritt. So wird auch von Deuterojesaia sehr häufig hervorgehoben, dass das Volk den Reichthum der Nationen geniessen und unter sich theilen wird. Ich brauche hier auf einzelne Stellen gar nicht zu verweisen.

Ich schliesse mit einem Rückblick auf das Capitel, der zugleich die Idee desselben nochmals zusammenfassend darstellen soll. — Eine geheimnissvolle Person wird uns hier

vorgeführt. Vorausgesetzt wird, es sei dem Leser schon bekannt, dass der Knecht Jahve's ein elendes, unterdrücktes Dasein führt. Aber so soll es nicht bleiben: zu Ehre und Herrlichkeit soll er gelangen, so dass die Heiden, welche ihn früher verachtet hatten, vor ihm verstummen und in Staunen gebannt sein sollen. Sie werden die Kunde von seiner Verherrlichung für unglaublich erklären, da er ihnen bisher nur als ein Kläglicher und Verächtlicher bekannt war. Ja wegen seiner ungewöhnlichen Leiden und Plagen glaubten sie ihn als einen besonders von der Gottheit verlassenen und gezeichneten ansehen zu müssen. Der ebenso überraschende Segen, der jetzt auf ihn niederströmt, zeigt ihn umgekehrt als einen Liebling der Gottheit, und für seine vorgängigen Leiden bleibt demnach nur eine Erklärung, dass er stellvertretend Anderer Schuld auf sich genommen hatte. Diese kann dann aber nur ihre Sünde sein. Für sie, die Sünder, welche lediglich ihre eigenen Interessen verfolgten, hat er also gelitten, ja sich deswegen noch verachten und ausstossen lassen, ohne seiner Ungeduld auch nur Luft zu machen! Ja — so ergreift der Prophet bestätigend das Wort: sogar getödtet hat man ihn und als einen Verbrecher begraben, ohne sich auch nur darum zu kümmern, dass es die eigene Sünde war, welche jenen in den Tod brachte. Aber auf solche Selbsterniedrigung schweigt Jahve nicht. Sie wird belohnt durch langes Leben und Nachkommenschaft und durch herrliche Verwendung im Dienste Jahve's. Das Wort des Propheten wird endlich aufgenommen von Jahve, welcher dem leidenden Knecht die Verheissungen dereinstigen Glanzes, reicher Beute etc. bestätigt.

Im Grunde genügt diese Uebersicht, um zu zeigen, dass der Knecht Jahve's die Personification Israels ist. Die Gegenüberstellung des Knechts und der gleichfalls personificierten Heiden im Anfang weist schon von vornherein auf eine nationale Bedeutung dieser Gestalt hin. Denn zu einer einzelnen Person wie dem Messias können ja die Völker als solche während ihres irdischen Daseins, wo sie in die Schranken der Endlichkeit, des Raums und der Zeit gebannt

ist, keine Stellung nehmen. Und doch sollen sie dazu so sehr Gelegenheit und Veranlassung gehabt haben, dass sie dann 53, 1—7 die frühere Vernachlässigung des Knechtes theils erklären, theils beklagen. Wie wäre das denkbar bei einer einzelnen, nur innerhalb Israels lebenden Person? Wie konnte diese den Heiden so gut bekannt geworden sein, dass sie nach ihrer Verherrlichung sich sehr gut erinnern, wen sie vor sich haben und dann alle einzelnen Züge ihrer früheren Erscheinung sich nach einander vor Augen führen, um immer aufs neue es auszusprechen, wie Unrecht sie ihm doch gethan. — Es liegt auf der Hand, dass auch ein einzelner israelitischer König nicht genügt, um eine solche Sprache zu erklären. Es muss sich vielmehr um Israel als Ganzes handeln. Nur dieses steht so deutlich in der Reihe der Nationen als gleichberechtigtes Glied, dass von ihm der Prophet voraussetzen kann, es sei den Nationen bekannt gewesen und werde wie früher verkannt, so später von ihnen geehrt werden. Nimmt man hierzu die ungeheure Häufigkeit der Personification des Volkes in allen poëtischen und prophetischen Schriften[1], so hatte der Prophet sich für seine Zeit und Umgebung so deutlich ausgedrückt, dass er gar nicht missverstanden werden konnte. — Wie schon erwähnt, ist längst bemerkt worden, dass in diesem Stück auch da, wo der Prophet und Jahve reden, das Leiden des Knechts und sein Tod als etwas schon vollzogenes erscheinen, während seine Verherrlichung der Zukunft angehört. Das Stück will also gar nicht reine Weissagung von lediglich zukünftigen Dingen sein. Vielmehr bewegt es sich auf dem Boden der damaligen Geschichte. Wie nun für die augenblickliche Zeit der Gedrücktheit im Exil der Prophet baldige Abhülfe verheisst und dem Volk eine neue Herrlichkeit in Aussicht stellt, vor welcher sich auch die Heiden beugen werden, so spiegelt sich die gleiche Situation überraschend im 53sten Capitel wieder. Auf manches weniger auffallende, aber bei näherer

---

[1]) Ich brauche für diese Thatsache jetzt nur auf die Zusammenstellungen von Smend Z. A. T. W. 1888 Heft 2 zu verweisen.

Betrachtung sehr significante ist im vorigen bereits aufmerksam gemacht worden: auf das Fehlen Israels neben den Heiden und dem Knecht Gottes, auf das Weiterleben des Knechts nach seinem Tode, ohne doch in's Leben zurückgerufen zu sein, auf die fleischlichen Erwartungen über seine Zukunft. Alles das erklärt sich nur bei nationaler Bedeutung dieser Figur.

Und was lässt sich gegen die gegebene Erklärung einwenden? Hauptsächlich wie es scheint, dass der Gedanke absurd sei, Israel leide das Exil um der Sünden der Heiden willen. Mit dieser Idee schlage man der prophetischen Predigt, wie sie sonst und auch bei Deuterojesaia auftrete, in's Gesicht, denn niemals sei Israel von den Propheten für schuldlos erklärt, im Gegentheil um seiner Sünden willen mit dem Exil bedroht und das vollstreckte Exil stets als Strafgericht Gottes über sein Volk interpretiert worden. Indessen, schon p. 140 ist hervorgehoben, dass dieser Gesichtspunct keineswegs der allein durchschlagende bei Betrachtung des Exils ist. Wie könnte sonst der Prophet 40, 1 der Ansicht sein, Zion habe übergenug gebüsst für ihre Sünde, wie könnte er 50, 2 zwischen der schuldlosen Mutter (dem Volke als Solchem) und den schuldigen Kindern (seinen Zeitgenossen) unterscheiden und um der Sünden dieser willen jene bestraft sein lassen? Zeigt sich hier nicht deutlich ein Ansatz zum Gedanken des stellvertretenden Strafleidens? Und der hier hervortretende Gegensatz zwischen Israel als idealer und Israel als empirischer Grösse, er ist um so mehr zur Erklärung unserer Stelle heranzuziehen, da in ihr ja nicht das dürre empirische Israel als leidende Person auftritt, sondern der Knecht Jahve's, also Israel nach seiner höchsten Bedeutung, nach seinem bleibenden Werthe aufgefasst, wie 42, 1—7. 49, 1—9. Er steht dem empirischen Israel gegenüber, aber nicht weil er ein Luftgebilde ist, das keinen Antheil hat an dem geschichtlichen Leben des Volkes. Er ist auch nicht nur ein Bruchstück des Volkes, die ecclesiola in ecclesia, der Prophetenstand oder wie man ihn sonst genannt hat. Vielmehr so innig verknüpft ist er mit dem

geschichtlichen Leben des Volkes und so wenig von dem Volk als Ganzem zu trennen, dass die Erwählung des Volkes gerade ihm galt, die augenblicklichen nationalen Leiden gerade ihn betreffen. Er ist das Volk, denn jetzt wo das Volk vernichtet ist, hat er den Verbrechertod und schimpfliches Begräbniss erlitten. Ja der Begriff des Knechtes kann so sehr dem des empirischen Israel angenähert werden, dass er irrthumsfähig und irrend, taub und blind wie dieses erscheint. Immerhin geschieht dies nur selten und im vollem Bewusstsein der Paradoxie, welche damit ausgesprochen wird. Denn gewöhnlich wird der Knecht Jahve's so aufgefasst, dass er wohl an den Leiden und Widerfahrnissen, aber nicht an den Gebrechen und Sünden Israels Theil hat. Wie schon die Bezeichnung „Knecht Jahve's" besagt, ist er zwar Israel, aber aufgefasst von dem Gesichtspunct eines Boten Gottes aus, gedacht als Träger der höchsten Aufgabe, Vermittler der Offenbarung an die Welt zu sein. Dieser hat in der That das Volk je und je nachgelebt, davon sind Zeugen die vielen Gottesmänner aller Stände, welche seine Geschichte begleitet haben, davon redet auch eine lebhafte religiöse Bewegung, welche, durch jene erweckt, das Volk von je an durchweht hat. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet bietet das Volk eine durchaus ungewöhnliche Erscheinung dar, denn keinem anderen als ihm war diese Aufgabe zu Theil geworden. Als solches ist es, wie schon früher hervorgehoben war, das heilige, gottgeweihte unter allen Geschlechtern. Diese, nur zeitlichen Interessen hingegeben, nur bedacht auf ihren Vortheil oder Nachtheil erscheinen dem Offenbarungsvolke gegenüber wie klägliche Zwerge. Sie haben von diesem noch einmal alles zu erwarten, das Licht der wahren Religion, die Theilnahme am Gottesreich, welches nur durch den Anschluss an Israel gewonnen werden kann. Dieses Reich der Zukunft, in welcher die Völker nach Jerusalem ziehen, um Jahve zu dienen und sich vor Israel, seinem Knecht zu beugen, steht mit absoluter Sicherheit vor dem Geiste des Propheten. Der unvergänglich Israel eingeprägte Beruf, den Heiden das Recht zu bringen, das Jahve ihm zuerst mitge-

theilt, verbürgt ihm eine solche Zukunft auf das festeste. Und dieses Israel sollte das Exil verdient haben? Es sollte dieses harte Geschick als Strafe seiner Sünden leiden? Selbst wenn der Prophet hier und da den widerspruchsvollen Gedanken gewagt haben sollte, dieser Knecht Gottes sei behaftet mit Irrthum und Unrecht, so würde das doch nur Tribut sein, den er der menschlichen Irrthumsfähigkeit im Allgemeinen leistet, ihn als Sünder vor Anderen, als besonderen Schächer zu denken ist unmöglich. Er hat nicht mehr gefehlt wie die anderen Nationen auch, ja der in ihm stets wieder erwachende prophetische Geist, die stete Zurückkehr zu Gott als zu seinem Ursprung beweisen, dass er mehr ist als die Heiden auch in dieser Beziehung, dass er nicht vergeblich die Gnade Gottes empfangen hat. Und dieses Volk ist von Leiden aller Art heimgesucht gewesen, so lange es denken kann: Egypten bedrückte es im Anfang, und Assur folgte, ja jetzt ist es sogar hinweggerafft von seinen übermüthigen Tyrannen. Und die Weltvölker gehen stolz und achtlos an dem Würmlein im Staube vorüber, sie raffen allen Glanz der Erde an sich, noch ragen Egyptens Pyramiden wie vor Jahrtausenden, noch trotzen Babels herrliche Zinnen, noch thront die Krämerin der Meere auf ihrer unzugänglichen Inselveste. Zion ist in Staub zerfallen, das herrliche Haus Jahve's ein Raub der Flammen geworden, ein Spott der Heiden, ein Exempel barbarischer Verwüstung. Wie kann dies blos Strafe für Israel's Sünde sein? Hatten nicht die Heiden mindestens dasselbe verdient? Und doch gingen sie straflos aus. — Dass es wirklich diese ungeheure Tragik im Geschick seines Volkes ist, welches den Seher ergriffen und bis in das innerste Herz getroffen hat, ist Cap. 53 klar erkennbar. Er behauptet hier ja keineswegs eine absolute Sündlosigkeit des Knechtes Jahve's. Vielmehr empfängt die Behauptung seiner Unschuld ihre Beleuchtung durch sein Geschick. Wie Hiob zwar seine Unschuld verficht, aber nicht leugnet, dass er gesündigt habe, sondern nur behauptet, dass das ihn als verworfen vor Gott kennzeichnende Leiden in keinem Verhältniss zu seiner Verschuldung stehe, so ist

auch hier die Sündlosigkeit des Knechtes Gottes gemeint. Er ist als von Gott gezeichneter, als Verbrecher betrachtet und behandelt und hatte doch nichts Todeswürdiges oder Schändendes verübt. Da der 9te Vers hervorhebt, er habe den Tod eines Verbrechers erduldet, ohne doch ein Unrecht begangen zu haben, so ist es gegen den Zusammenhang, den Begriff von חָמָס, welcher gewöhnlich Misshandlung, Vergewaltigung des Nächsten involviert, zu dem des feineren Unrechts abzuschwächen.

Es ist, mit einem Worte, die Frage der Theodicee, welche später, wie Hiob und die Psalmen zeigen, die Seelen der einzelnen Israeliten und des Volkes noch so oft erschüttert hat, um welche es sich hier handelt. Dass sie nicht die massgebende wurde für unseren Propheten, lag in der noch allzu frischen Erinnerung an die Werthschätzung, welche die älteren Propheten dem Exil hatten zu Theil werden lassen, und an die Sünden der vorexilischen Generation, welche auch die damalige noch vielfach wiederholte. Aber dass sich neben dieser Verurtheilung des stets abtrünnigen Volkes auch die andere Betrachtung nicht abweisen liess, ist wohl zu begreifen. Eine Vergleichung zwischen dem Geschick Israels und dem relativ günstigeren der Heiden lag, besonders für einen lebhaft und tief empfindenden Genossen des Exils allzu nahe. Diese musste, zusammengehalten mit dem was Israel war und werden sollte, zu der quälenden Frage nach dem Grunde einer so ungleichen Vertheilung von Glück und Unglück führen. Und auch die Antwort, welche der Prophet auf diese Frage ertheilt, ist wohl zu begreifen. Hatte Israel überhaupt die Offenbarung für die Heiden und nicht für sich allein empfangen, sollte die Herrlichkeit Israels schliesslich zur herrlichen Ausgestaltung des Gottesreiches auf Erden überhaupt führen, so lag es nahe, auch dies aussergewöhnliche Leiden des Volkes als ein zu Nutz und Frommen der anderen Nationen verhängtes anzusehen. Und wenn nun einmal damals Leiden und Strafe unlöslich verknüpft erscheinen und es auch noch bis auf lange Zeit hinaus blieben für das religiöse Bewusstsein Israels, so war es wieder sehr

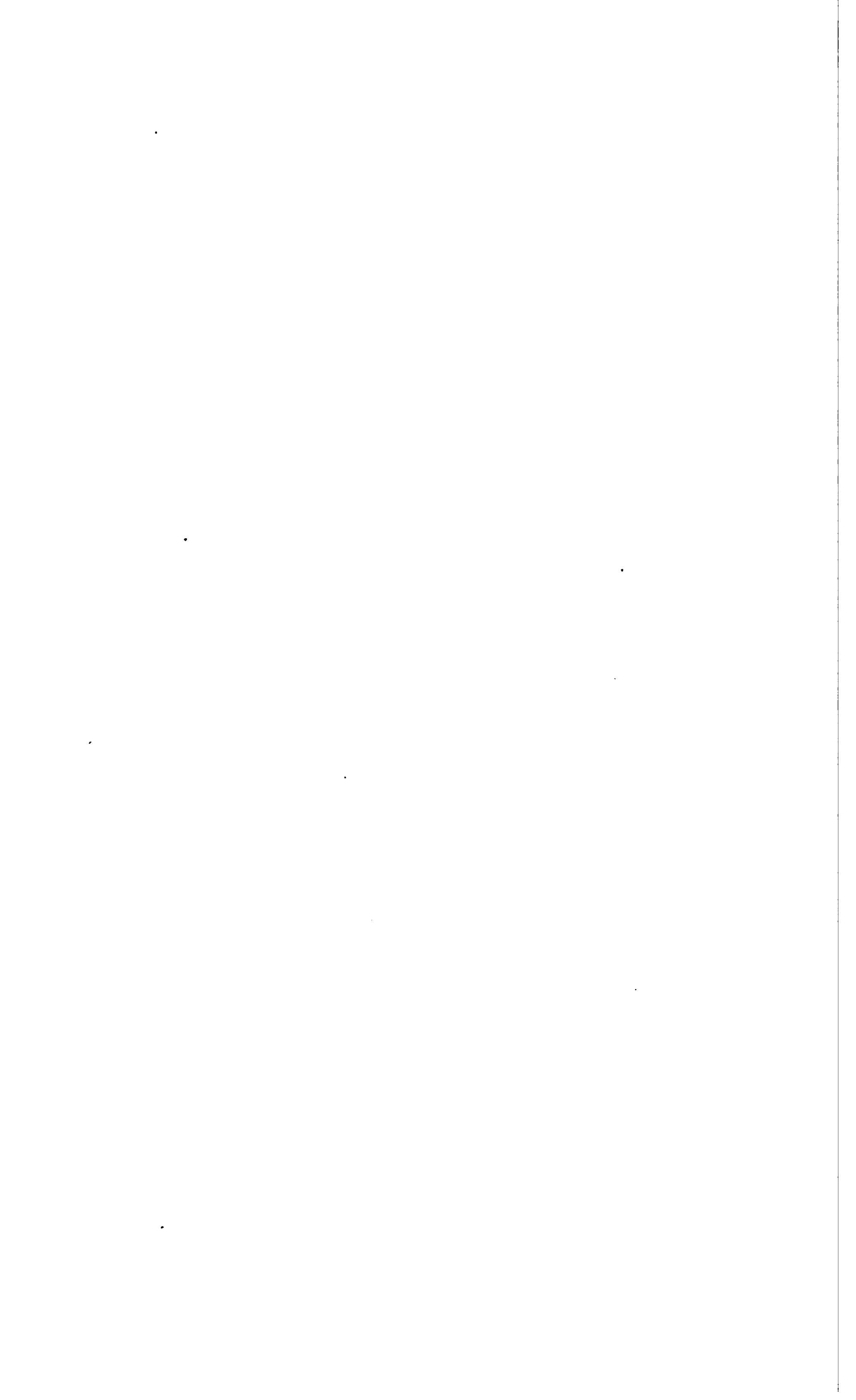
natürlich, dass sich dies Leiden für die Heiden in ein Leiden statt ihrer umsetzte, besonders da ja der Anstoss an der relativen Beglücktheit der Heiden gegenüber der schweren Bedrücktheit Israels den ganzen Gedankengang heraufbeschworen hatte. Aehnliche Geschichtsphilosopheme liegen jedem edlen Volk und jedem treuen Anhänger eines bedeutenden Volksganzen nahe, welches schwere Schicksalsschläge leiden muss. Wer will es einem Deutschen verdenken, wenn er in all' dem Jammer, welcher seit und mit der Reformation über sein Vaterland hereingebrochen ist, nicht eine Strafe Gottes für ungewöhnliche Verschuldung, sondern im Gegentheil ein Leiden für die anderen Völker erblickt, welche sich durch Gewaltmassregeln zwar die religiöse und staatliche Einheit gerettet, dadurch aber die brennende Frage nach der religiösen Wahrheit nicht aus der Welt geschafft haben. Und wie viel wichtiger war die Existenz Israels für das Bestehen der Gotteswahrheit in der Zeit des Exils. Allerdings ist der Gedanke eines Leidens Israels statt der Heiden zunächst eine Hülfslinie, und dass der Prophet wesentlich über diese nicht hinausgegangen ist, zeigt sich recht klar in der Art, wie er am Schluss des Capitels in die Schilderung der Entschädigung des Knechts Jahve's für die früheren Unbilden übergeht. Aber doch liegt in diesem Gedanken wenigstens der Ansatz zu etwas positivem, was über eine blosse möglichst plausible Erklärung des Leidens Israels hinausführt. Das Leiden des Knechtes wirkt ja Heil für die Heiden, zunächst freilich nur, dass sie frei ausgehen von Strafe, dann aber auch, dass sie freien Zugang zu Gott erhalten (לפֹשעים יפגיע).

Hierin liegt, man sage was man wolle, die Ahnung von dem die Heidenwelt umspannenden Erlösungs- und Versöhnungsrathschluss Gottes. Und wenn der Prophet diesen im Zusammenhang schaut mit der prophetischen Aufgabe Israels und vollzogen durch Israel, das unter dem Bild eines idealen Propheten vorgestellt ist, so liegt nun der Grund der am Anfang dieser Untersuchung hervorgehobenen merkwürdigen Uebereinstimmung zwischen Jes. 53 und dem Leiden

des Erlösers zu Tage. Sie beruht nicht darauf, dass in Jes. 53 die Einzelnheiten des Todesleidens Jesu Christi vorhergeschaut sind, sondern auf der inneren Correspondenz des hier geschilderten und dort geschichtlich vorhandenen. Das ist eine bei weitem festere Uebereinstimmung zwischen „Weissagung und Erfüllung" als diejenige, welche sich bei der mechanistischen Praediction ergiebt, welche man so gern als das Wesen der Prophetie anzusehen pflegt.

Zum Schlusse seien der Ewald'schen Hypothese noch einige Worte gewidmet, da man sich jetzt mehrfach bestrebt, auf ihr fortzubauen. Es scheint mir unmöglich 53, 1—11 als ein älteres, auf den Tod eines prophetischen Märtyrers gedichtetes Oratorium anzusehen, das von dem exilischen Propheten nur umgedeutet wurde auf das Volk. In diesem Falle wäre schon 53, 1 nicht zu begreifen, was soll der Arm Jahve's d. h. die Wunderthat Gottes sein, welche sich an ihm offenbarte? Wie kann von einem einzelnen Märtyrer, wie es viele gab, gesagt sein: nach seinem Tode werde er Nachkommenschaft haben und lange leben? Auch ist bei einer Einzelperson, wie Smend mit Recht hervorgehoben hat, der Gedanke an eine wirkliche, eigentliche Krankheit gar nicht abzuweisen (V. 3 u. 4), die Darstellung wäre also in diesem Falle ziemlich undurchsichtig, ohne dass dazu ein ersichtlicher Grund vorlag. Die sehr concreten und anschaulichen Züge dieser Schilderung des leidenden Knechts aber erklären sich ebenso gut bei Voraussetzung einer Personification, was die Ausleger auch an anderen Stellen wie Cap. 49 etc. vielfach übersehen, während es Niemandem einfällt, in der mindestens ebenso concret-anschaulichen Darstellung von Cap. 54 etwas anderes zu sehen als eine Allegorie. Auch hat Ewald im Grunde nur behauptet, aber nicht bewiesen, dass 53, 1—11 von anderer Hand stamme als Anfang und Schluss dieses Stückes, schon Meier hat Stud. u. Krit. 1845 p. 885 mit Recht darauf hingewiesen, dass die Auseinanderreissung mit nichts sich rechtfertigen lässt. Angesichts der Luftigkeit dieser Aufstellungen ersteigt Bredenkp. den Gipfel der Unmöglichkeit, wenn er C. 53 als ein altes messianisches

Stück auffasst, das von einem exilischen Bearbeiter auf Israel umgedeutet sei. Zunächst fehlt die ganze Grundlage dieser Aufstellung, nemlich der vorexilische Prophet, aber selbst zugegeben, der Beweis für ihn wäre erbracht, so hätte nach Br. der exilische Prophet, der doch wahrlich vom Geiste Gottes nicht verlassen war, eine der merkwürdigsten und originellsten Weissagungen der älteren Zeit in willkürlichster Weise umgedeutet, eine ebenso unnöthige als wirkungslose Verballhornisierung! Sodann weise man doch erst in der vorexilischen Zeit Anknüpfungspuncte für die Idee des leidenden Messias nach. Nach dem was ich in Abhandlung 2) über die Geschichte der messianischen Idee dargelegt habe, würde ein leidender Messias im schneidendsten Widerspruch zu den glänzenden Farben stehen, in denen die vorexilischen Propheten sonst das Bild des Endkönigs zu halten pflegen.



III. Anhang.

Der Wechsel von Drohung und Verheissung in den Schriften des Propheten.

Die folgenden Blätter verdanken meinem Bestreben ihre Entstehung, dasjenige, was ich über die Composition des Jesaia ausgeführt habe, auf eine breitere Grundlage zu stellen. Denn wenn die vorstehenden Abhandlungen auch zunächst auf der kritischen Betrachtung der einzelnen Reden jenes Propheten beruhen, so haben sie doch insofern einen allgemeineren Hintergrund, als ich meine Beobachtungen über Jesaia durch sorgfältige Untersuchung auch der anderen Prophetenschriften nur bestätigt gefunden habe. Man hat sich zwar längst gewöhnt, den Unterschied zwischen Prophetie und Mantik anzuerkennen, und die Ansicht Hengstenberg's, dass die Propheten in halb oder ganz bewusstlosem Zustand von der Gottheit als Sprachrohre benutzt worden seien, um z. Th. ganz unvermittelt Enthüllungen über die Zukunft zu verkünden, gilt allgemein für überwunden. Aber es fehlt doch viel, dass diese Erkenntniss in durchgreifender Weise auch für die Kritik der Prophetenbücher flüssig gemacht worden wäre. Dass die Prophetenreden im Ganzen einen zusammenhängenden Charakter zeigen, erkennt man willig an, aber vielfach gilt doch noch der Grundsatz, dass man ihnen Abgerissenheit, ja sogar Unverständlichkeit innerhalb der einzelnen Reden nicht verübeln dürfe. Dass diese

Anschauung noch ein Residuum jener älteren, überwundenen Ansicht ist, liegt auf der Hand. In der That streitet sie mit dem Charakter der Prophetie auf das entschiedenste. Was wir von den edelsten Vertretern des Prophetismus wissen, zeigt sie als geistliche Volksredner im besten Sinne des Wortes, ja noch mehr: als Schriftsteller, welche den Vergleich mit anderen ihrer Art nicht zu scheuen brauchen. Durch alle Mittel schriftstellerischer Kunst und der poëtischen Literatur ihrer Zeit haben sie auf den Geist ihres Volkes einzuwirken gesucht. Bestimmte, klar erkennbare Ziele haben ihnen bei der religiösen Leitung ihres Gemeinwesens vor Augen geschwebt. Sind sie auch Gottbegeisterte, Enthusiasten, so doch keineswegs verschwommen und unklar. Wer auf die formelle Durchbildung der einzelnen Sätze seiner Rede, auf die poëtisch abgerundete Sprache, auf die Auswahl der Bilder u. s. f. ein so grosses Gewicht legt, wie man es den meisten alten Propheten nachrühmen darf, hat auch seine Reden im Ganzen so eingerichtet, dass sie dem ihnen gesetzten Zweck zu dienen wirklich im Stande waren. Diese Erkenntniss bricht sich ja jetzt in erfreulicher Weise allgemeiner Bahn, ich brauche hier nur auf Cornill, Guthe, Kuenen, Nowack, Ryssel, Smend, W. R. Smith, Stade, Wellhausen zu verweisen, aber dennoch zeigen hier noch vorhandene Abweichungen und Differenzen, wie sie z. B. in der Schrift Ryssels über das Buch Micha Leipzig 1887 hervortreten, dass eine vollkommene Verständigung zunächst noch nicht erreicht ist. Vielleicht dient die folgende Abhandlung dazu, eine solche anzubahnen.

Nach dem oben ausgeführten ist es die Hauptforderung an den Forscher auf diesem Gebiet, sich mit allen Mitteln geschichtlicher Wissenschaft in die Zeit hineinzuversetzen, welcher ein prophetisches Redestück angehört, sich die Ziele, welche die betreffende Rede verfolgt, möglichst klar vor Augen zu stellen und danach sein Urtheil zu bilden. Ergiebt sich trotz der Uebereinstimmung innerer und äusserer Zeugnisse keine klar erkennbare Situation und kein ersichtlicher, einheitlicher Zweck der betreffenden Rede, so werden zunächst

diejenigen Stellen derselben zu bezeichnen sein, an denen die Unklarheit haftet, und sodann der Versuch gemacht werden müssen, dieselbe zu erklären, eventuell zu heben. Als Mittel zu ihrer Beseitigung besitzen wir, falls sich keine befriedigende Erklärung finden lässt: 1) Die Umstellung des die Schwierigkeit verursachenden Abschnittes. 2) Die Annahme einer späteren, von dem Propheten ausgegangenen Emendation seiner früheren Rede. 3) Die Annahme einer Interpolation von fremder Hand. Das erste Mittel gilt so zu sagen für hoffähig und wird auch z. B. von Kritikern wie Bredenkamp angewendet. Bedenklicher steht man schon dem zweiten gegenüber, da dieses Irrthumsfähigkeit seitens des Propheten vorauszusetzen scheint, ohne jedoch zu beachten, dass die prophetischen Schriften selbst dazu auffordern, wofür ich hier nochmals auf Jeremia 18 und die einfache Thatsache verweise, dass dieser Prophet noch kurz vor der Zerstörung Jerusalems das göttliche Strafurtheil über diese Stadt als revocabel bezeichnet hat, und dass Jesaia notorisch im Anfang seines Auftretens anderes prophezeit hat, als z. B. in den Tagen Sanheribs. Das dritte der angegebenen Mittel wird am meisten perhorresciert, und doch liegt hierin keine Consequenz. Wer überhaupt Textverbesserungen im A. T. acceptiert, wer grössere, unächte Partieen in den Prophetenschriften anerkennt, wie Jes. 40—66, Sach. 9—14, hat kein Recht, sich gegen die Einschiebung von kleineren Versgruppen principiell zu erklären, oder bei ihrer Annahme allzu ängstlich zu sein. Damit soll freilich Stade nicht Recht gegeben werden, welcher eine planmässige Ueberarbeitung des Prophetenkanon seitens einer Schule späterer Schriftgelehrter behauptet. Dazu müssten stärkere Beweise angeführt werden können: ein paar interpolierte Capitel, wie er sie für Micha und Sacharia aufzuweisen unternommen hat, sind ein so weitgehendes Urtheil zu begründen nicht im Stande. Nicht nur abwägender, grübelnder Schriftgelehrtenscharfsinn und ein hierauf basiertes Urtheil über die nothwendigen Bestandtheile einer echten Prophetenschrift war befähigt, Interpolationen hervorzurufen, sondern auch eine naivere Betrachtungsweise, welche eine

prophetische Schrift durch Herbeiziehung von Material aus anderen gleichartigen Büchern zu bereichern und zu verbessern meinte. Auch die Aengstlichkeit, mit welcher das Volk der späteren Zeit dem geschriebenen Gotteswort und seinen etwaigen übeln Wirkungen gegenüberstand, konnte z. B. zur Einfügung von Trostsprüchen in Drohorakel führen. Noch harmloser sind andere Einschübe, wie jene von Wellhausen zu mehreren Stellen des Amos nachgewiesenen, welche im Stil der späteren Zeit, etwa des Deuterojesaia und der Psalmen die Herrlichkeit des Gottschöpfers an seinen Werken preisen und sich durch die fatale Unterbrechung des Textes als nicht ursprünglich ausweisen, cf. Am. 4, 13. 5, 7—9. 9, 5 f.

Diese etwas allgemeinen Bemerkungen werden sofort mehr Fleisch und Blut gewinnen, wenn man den Inhalt der Prophetenbücher schärfer in's Auge fasst. Nun ist allerdings richtig, dass in ihnen Zukunftsdarstellung gegeben wird, denn das ist das Wesen des Propheten, dass ihm der Blick geöffnet ist zur Erkenntniss dessen was Jahve mit seinem Volke vorhat. Aber diese Zukunftsschau hält sich doch in bestimmten Grenzen, sie wird niemals zur Zukunftsüberschau. Amos vergleicht 3, 6—8 die Propheten mit Wächtern, welche beim Herannahen einer Gefahr in die Lärmtrompete stossen, Deuterojesaia nennt sich Cap. 40. 61. 41, 27 Friedensboten und Tröster. Das will besagen, ihre Augen seien nicht für eine beliebige, sondern für die nächste Zukunft Israels geöffnet, ihr Blick schweife nicht in ungemessene Fernen, sondern ruhe auf demjenigen, was ihre Generation angehe. Wenn das Volk zum Propheten kommt mit der Frage, ob ein Wort Jahve's vorhanden sei, so bezieht diese sich nicht auf die Zustände des Gottesreiches, wie sie nach hunderten von Jahren sein werden. Mehr wie einmal sehen wir daher die Propheten in politischen Angelegenheiten Auskunft geben und entscheiden, ob eine geplante Unternehmung glücken werde oder nicht. Und derartige Anliegen ihrer Zeitgenossen weisen sie nicht als unberechtigt zurück, sondern sie antworten ihnen gern im Namen Jahve's, ja sie erklären es für Frevel, der

sich bitter bestraft, wenn das Volk ihre hierauf bezüglichen Entscheidungen nicht anruft und annimmt. Die langen Zukunftsdarstellungen, welche wir vielfach antreffen, z. B. bei Amos und Deuterojesaia sind nichts weniger als Enthüllungen über lange Ketten aufeinanderfolgender Ereignisse, sondern Ausmalungen eines einheitlich gedachten, gewöhnlich sehr einfachen Zukunftsbildes, dessen Inhalt man oft in einen einzigen Satz zusammenfassen kann, cf. Am. 7, 17: Israel muss auswandern aus seinem Lande. Woher aber dann die so ausführliche Darstellung der Zukunft? Weil dieselbe zugleich Predigt ist, weil sie so gegeben wird, dass sie zugleich eine sittliche Wirkung auf die Umgebung des Propheten ausübt, sie soll schrecken, bekehren, trösten, ermuntern, daher jene Bemühung der Propheten, ihre Stimme zu wandeln, um durch eine neue Tonart, ein neues Bild an das Herz ihres Volkes heranzukommen. Dieses eigenthümliche Ineinander von sittlich-religiöser und politischer Berathung resp. Leitung des Volkes ist eine geschichtliche Thatsache, welche auf der religiösen Bedeutung Israels als des Volkes Jahve's beruht. Denn für die einzelnen Israeliten wusste sich kein echter Prophet gesendet, sondern stets für das Volk als Ganzes, daher noch Jeremia zum Propheten über die Völker eingesetzt wird. Dies ist auch einer der Factoren, welche bewirkten, dass sobald Israel aufhörte, eine nationale Rolle zu spielen und daher eine politische Berathung des Volkes unnöthig wurde, die Prophetie allmählich verschwand. Die sittliche Leitung des Volkes konnten auf Grund des Gesetzes auch die Schriftgelehrten, die religiöse die Leiter des Gottesdienstes, die Priester übernehmen. Dass dieser rein praktische Beruf, wenn er ernst aufgefasst wurde, die volle Kraft seines Trägers in Anspruch nehmen musste, liegt auf der Hand. Eigentliche Speculation in theologischer Beziehung, auch über eschatologische Fragen, liegt daher den alten Propheten fern. Dagegen verändert sich das Bild sofort, sobald das Exil eintritt. Ezechiels Buch bietet theologische Reflexion, z. B. über das Verhältniss von Verschuldung und Strafe, seine rein individuelle Vergeltungs-

lehre ist Theorie, seine neue Gesetzgebung basiert auf bestimmten priesterlichen Grundgedanken. Und hier beginnt dann auch eine theoretisch fundamentierte Lehre von den letzten Dingen, aus welcher z. B. die Weissagung von Gog und Magog hervorgegangen ist, cf. Smend zu Ezech. 38 u. 39. Freilich erinnert sein Nachfolger Deuterojesaia wieder mehr an die alten Propheten, aber er inauguriert auch die grösste Thatsache aus dem nationalen Leben Israels nach der Zerstörung Jerusalems. Dass indessen auch er den veränderten Zeitverhältnissen seinen Tribut zahlte, zeigt sich z. B. in der Idee des Knechtes Jahve's, welche ebenfalls auf theologischer Speculation beruht.

Indessen — sprechen nicht gegen diese Meinung sehr entschieden die sogen. messianischen Weissagungen im engeren und weiteren Sinne? In ihnen werden ja nicht nur unmittelbar bevorstehende Krisen und Entwickelungsknoten des Volkslebens vorhergesagt, vielmehr handelt es sich hier um eine wirkliche Ueberschau über die Zukunft des Gottesreiches; das was nach allem Kampf und Streit der irdischen Entwickelung stattfinden wird, tritt vor den Geist des Propheten. Und haben nicht die Propheten, wenn sie Unheil weissagten, sich jedesmal bemüht, durch nach demselben in Aussicht gestelltes Glück (cf. Befreiung aus dem Exil, Sammlung Israels aus den Heidenländern etc.) dieser Vorhersagung ihre Bitterkeit zu benehmen? Hier findet doch thatsächlich ein Blick über das Ganze der Geschichte Israels statt. Wie verkehrt diese Darstellung ist, weiss jeder Kundige. Der Begriff eines „Endes der Tage" kommt in den Prophetenschriften nur ganz gelegentlich vor. Nur selten schauen wenigstens die älteren Propheten über die auf ihre Zeit unmittelbar folgende Generation hinaus, welche dann auch gewöhnlich als Erbe der Verheissung erscheint. Nur die Erwartung grosser Katastrophen rückt bei ihnen die messianische Zeit etwas ferner, cf. Hos. 3, 5. So ist sich jeder Prophet bewusst, für seine Zeit zu leben: Amos weiss sich gesendet, um bei dem drohenden assyrischen Gericht in die Trompete zu stossen; Jesaia, um das Herz seines Volkes zu verstocken;

Micha, um dem Haus Israels seine Sünde anzukündigen; Jeremia, um die Völker zu bauen und auszureissen; Deuterojesaia, um dem gebundenen Volke die frohe Kunde der Befreiung zu bringen; Habakkuk, um beim Druck der Chaldäer auf der Warte zu stehen und nach Gottes Hülfe auszublicken u. s. f., aber nicht einer hat die eschatologische Weissagung für seine eigentliche Aufgabe erklärt. Und wenn ihre Vorhersagungen für ihre Gegenwart im Grunde doch nur einen hypothetischen Charakter tragen, wie hätten sie den Beruf haben können, sich über die fernsten Fernen des geschichtlichen Lebens zu verbreiten? Diesen Behauptungen entspricht auch der Thatbestand der prophetischen Schriften. Messianische Weissagungen im eigentlichen Sinne sind gar nicht häufig, und den Wechsel zwischen Drohung und Verheissung einen regelmässigen zu nennen, ist eine offenbare Verkehrtheit. In der That hätten sich ja die Propheten selbst in's Angesicht geschlagen, wenn sie auf einen Wechsel in dieser Hinsicht irgend welches Gewicht gelegt hätten. Nur in gewissen Fällen konnte ein solches Verfahren angebracht erscheinen, nemlich wenn es galt, der einschneidenden Schärfe der Busspredigt ihre niederschmetternde Wirkung zu benehmen — nun aber machen die Zeitgenossen der Propheten keineswegs einen so leicht zerknirschbaren Eindruck, dass man vermuthen könnte, jener Wechsel sei nothwendig gewesen, um etwa dem Ausbruch der Verzweifelung beim Volke zu wehren. Hiermit sind wir auf dem eigentlichen Thema dieser Abhandlung angelangt, diesen Wechsel zwischen Schatten und Licht in den Prophetenschriften zu untersuchen und dadurch dem oben über diesen Punct bei Jesaia Bemerkten zu Hülfe zu kommen. Veranlasst hat diese Untersuchung eine Bemerkung Ryssels a. a. O. p. 214, welche sich gegen Stade's Annahme einer planmässigen Interpolation des Prophetenkanon richtet Z. A. T. W. I, 171. Ich setze die Stelle vollständig her, sie handelt über die Interpolation Mich. 2, 12 f.: „Angesichts des Mangels jeden inneren Zusammenhangs (zwischen 2, 12 f. und seiner Umgebung) lässt sich eben nur constatieren, dass nicht Micha, sondern die

späteren Sammler unvermittelt eine Verheissung an diese unrichtige Stelle einfügten, wobei sie allerdings wohl derselbe Gesichtspunct leitete, der auch in anderen prophetischen Büchern bewirkte, dass auf eine Strafandrohung unmittelbar eine göttliche Verheissung folgt, um einem längeren Abschnitt von anklagendem und drohendem Inhalt, entsprechend anderen grösseren prophetischen Gedankengängen, die sich ja meist in der Richtung durch Nacht zum Licht bewegen, den ihrer Ansicht nach nöthigen Abschluss durch Hinzufügung eines Ausblicks in eine hellere Zukunft zu geben.“ Zunächst begrüsse ich gern das Zugeständniss, dass R. derartige Verse wie 2, 12 f. nicht von Micha selbst an dieser Stelle unmittelbar nach dem vorherigen niedergeschrieben sein lässt. Hierin liegt die principielle Anerkennung meiner oben dargelegten Auffassung der prophetischen Schriftstellerei. Doch wenn R. hinzufügt, dass derselbe Wechsel von Schatten und Licht, den die Sammler des Kanon in die Michastelle hineingebracht hätten, sich auch in anderen prophetischen Büchern finde, so ist leider der Ausdruck, welchen er hier wählt, etwas unbestimmt. Es lässt sich nemlich aus ihm nicht erkennen, ob es sich hier um eine nur von den Redactoren des Prophetenkanon oder von den Propheten selbst befolgte Regel handelt. Und doch wäre gerade eine recht klare Stellung in dieser Sache von grosser Wichtigkeit gewesen. Dieselbe Unbestimmtheit bezeichnet Ryssels weitere Behauptung, dass in „den grösseren Zusammenhängen“ der Prophetenschriften das Bestreben durch Nacht zum Licht aufzusteigen, sich wahrnehmen lasse. Denn man weiss nicht, ob der Ausdruck „grössere Zusammenhänge“ einzelne Capp. der Prophetenschriften oder diese selbst bezeichnet.

Man sieht: die Frage verlohnt eine Untersuchung. Versuchen wir zunächst durch ein bene distinguere das Problem klar zu formulieren. Bei der Eigenthümlichkeit prophetischer Schriftstellerei muss es für unmöglich erklärt werden, dass innerhalb der einzelnen prophetischen Reden ein häufiger, unvermittelter Uebergang von Drohung zur Verheissung statt-

finden könne. Die Folge davon wäre Verworrenheit und Unsicherheit der Hörer der Propheten in Bezug auf den Inhalt und Zweck ihres öffentlichen Redens gewesen, die sie unmöglich aufkommen lassen konnten. Dagegen ist nicht die Rede von einem verheissenden Schluss, den die Propheten etwa an ein ganzes Buch von Drohreden hängen mochten. Denn wenn auch die Propheten, welche zur Vorausverkündigung grosser nationaler Krisen sich gesendet wissen, dieselben als vernichtend für Israel darstellen: Eroberung des Landes, Einnahme der Hauptstadt, Exilierung der Bewohner, so hat es doch keinen gegeben, der eine totale Aufhebung des Verhältnisses zwischen Jahve und dem Volke in Aussicht gestellt hätte. Wenn das Gericht zum Vollzug gekommen ist, dann nimmt sich Jahve seines Volkes wieder an und führt es zu neuem Heil, zwar wird die gegenwärtige sündhafte Generation vernichtet, aber das Volk der Zukunft soll die Verheissung erben. Doch ist das nicht eine Ueberschau über die Zukunft, sondern eine Consequenz der religiösen Ueberzeugung der Propheten, vor allem ihrer Gottesidee. In diesem Fall war die Anfügung einer einzelnen Verheissung an den Schluss des ganzen Buches aus einem dreifachen Grunde ohne Bedenken: 1) Die Verheissung gilt ausdrücklich einem späteren Geschlecht. 2) Vielfach wird in diesem Fall das Gericht als Läuterungsmittel für Israel bezeichnet. 3) Nach einem ganzen Buch voller Drohungen, welche sich gewissermassen erschöpft hatten, musste der Standpunct des Propheten als hinreichend gewahrt erscheinen, um nun auch die Liebe Jahve's in ihr Recht eintreten lassen zu können. Von dieser Art ist z. B. das Buch des Amos. In seinem ganzen Verlauf stossen wir bis zu den Schlussversen überhaupt auf keine Verheissung, die schrecklichen Drohungen der Schrift sind nur hin und wieder durch Mahnrufe unterbrochen. Von seiner Endhoffnung hat er in wenigen Schlussversen Zeugniss abgelegt und diese locker an die letzte Drohrede angehängt. Doch hat er sich hinreichend verclausuliert, um nicht missverstanden zu werden. Er setzt ausdrücklich die Hütte Davids als verfallen und nimmt ihre Wiederaufrichtung in

Aussicht. Aehnlich wie Amos 9, 8 ff. sind ferner **Hosea 14, 2 ff., Jerem. 30—33, Ezech. 34—48** zu beurtheilen, wenn man das Verhältniss dieser Stellen zu den Weissagungen der betr. Propheten im Ganzen in's Auge fasst, obgleich freilich diese Schriften noch nicht wie Amos abschliessend hierdurch charakterisiert worden sind. Neben Amos bleiben selbstverständlich aus der folgenden Betrachtung alle diejenigen Schriften weg, welche den besprochenen Wechsel zwischen Drohung und Verheissung überhaupt nicht aufweisen. Bezeichnender Weise gehören hierzu nur solche Bücher, welche durchgängig verheissender Natur sind, so die Weissagung des Nahum, welche den für Juda tröstlichen Untergang Ninive's, und die des Obadia, welche die Bestrafung Edoms schildert. Vor allem sind hierzu die im Exil oder kurz nach demselben entstandenen Trostorakel zu rechnen, wie **Jesaia 13, 1—14, 26. 21, 1—10. 34 u. 35. 40—66. Sach. 1—8.** Allerdings fehlt auch in ihnen Rüge und Verwarnung nicht, aber dies entspricht nur dem oben scharf betonten Charakter der Prophetie als einer durch die Darstellung der Zukunft auf die sittliche Bereitung des Volkes abzweckenden Richtung [1]). Die Drohungen Deuterojesaia's 50, 10. 65 f. sind nicht gegen das Volk, sondern gegen einzelne Klassen desselben gerichtet, vertragen sich also mit der allgemeinen Verheissung recht gut. Aehnlich ist auch die Verwarnung des Haggai Cap. 1 aufzufassen, es leuchtet ein, dass sie sich mit den folgenden Verheissungen nicht stösst. Endlich schliesse ich diesen Propheten Habakkuk an, indem ich zugleich die von mir vorzuschlagende Aenderung in der Anordnung seines Textes genauer begründe. Die bisherigen Versuche, das Buch zu verstehen, führen alle dazu, dem Propheten eine gewisse

---

[1]) cf. z. B. Jes. 50, 2. 56, 1. 58 u. 59. Das einzige Cap., das sich hier etwas sonderbar ausnimmt, ist 56, 9—57, 12, aber hier ist auch schon vielfach die Vermuthung ausgesprochen, es sei nicht echt, sondern ein älteres, von Deuterojesaia nur recipiertes Stück. Mir ist jedoch diese Vermuthung nicht absolut sicher, ich halte es seines Tones wegen eher für einen im Sinne Jeremia's und Ezechiels gehaltenen Rückblick auf die Geschichte Israels.

Ungeschicklichkeit in Anordnung seiner Gedanken zuzuschreiben. Bekanntlich handelt es sich hauptsächlich um die Definition des צדיק und des רשע, welche sich hier mehrfach gegenüber gestellt werden. Dass nun in 2, 1—6 und 1, 12 der Gerechte = Israel, der Frevler = dem Chaldäer ist, liegt auf der Hand. Hiernach hat es mindestens grosse Wahrscheinlichkeit, dass derselbe Gegensatz im Anfang des Cap. 1 dieselbe Bedeutung habe. Trotzdem erklärt man meist 1, 1—4 nicht als eine Klage über den Druck der Babylonier, sondern als Weheruf der Propheten über den Rechtsbruch innerhalb des heiligen Volkes, welchem dann als Strafe der Chaldäerzug in 1, 5—11 in Aussicht gestellt werde. Doch lässt sich in diesem Falle die Fortsetzung in Cap. 1, 12 ff. nicht begreifen: in demselben Augenblick wo der Prophet über die Verachtung des göttlichen Rechts innerhalb seines Volkes auf das äusserste entrüstet, die Chaldäer als Strafe ankündigt, kann er nicht ein tief empfundenes Klagelied über die Misshandlungen des heil. Volkes anstimmen, durch deren Verhängung die Chaldäer das ihnen von Gott gestattete Züchtigungsrecht bei weitem überschreiten. Dass dies eine unmögliche Darstellung ist, wenn auch vielleicht Ueberschau der Zukunft, leuchtet ein. 1, 5 ff. treten die Chaldäer, wie Ewald richtig bemerkt, eben erst auf den Schauplatz der Geschichte, wenige Verse später hausen sie schon wer weiss wie lange[1]) in empörendster Willkür auf Erden. Dabei gelingt es nicht, in V. 12 einen neuen Redeanfang zu entdecken, so dass man 1, 12—2, 5 in eine andere Zeit versetzen könnte, als 1, 1—11, die Suffixa an den Verbis in 1, 12 setzen die

---

[1]) cf. das תמיד 1, 17. Nach diesem ist nach meiner Ansicht im vorhergehenden Versglied zu lesen הַעֹלָם für das unsinnige עלכן, welches durch die beiden in V. 15 u. 16 eindrang. Natürlich passt parallel mit להרג dann nur יָרִיק חַרְבּוֹ nach Ex. 15, 9. Lev. 26, 33. Ezech. 5, 2. 12. 12, 14. — Auch im vorhergehenden Verse lese ich: „darum opfert er seinem Schwert und räuchert seinem Krummsäbel לִמְכֻרָתוֹ, denn alle Ausleger sind einig darin, dass diese Stelle von dem Waffendienst handelt. Das Netz aber wäre reines Bild, und ihm entspräche nichts concretes, was der Zusammenhang verlangt.

vorgängige Erwähnung des Chaldäers bereits voraus. Kuenen H. K. O.[2] II, 392 f. macht die Sache nicht besser, wenn er 1, 1—2, 8 zwar aus der Zeit der Chaldäerherrschaft heraus geschrieben sein, aber in 1, 1—12 einen Rückblick auf die Zeit vorher werfen lässt. Wie konnte in jener späteren Zeit der Prophet so klagen wie es 1, 1—4 geschieht? Aus blosser Vorliebe für Dramatik erklärt sich diese Art zu reden nicht. Nach meiner Ansicht ist die Uebereinstimmung in der Situation zwischen 1, 1—4 und 12—17 mit Händen zu greifen und die Deutung des רשע in V. 4 auf den judäischen Frevler eine Gewaltsamkeit, wenn dasselbe Wort nachher stets den Chaldäer bezeichnen soll. Unbegreiflich ist mir Kuenen's Behauptung, aus Cap. 1 lasse sich nichts herausnehmen, ohne den Gedankengang zu schädigen. Der Anfang in 1, 5 ist eine Unterbrechung des Zusammenhangs, und V. 12 bietet einen trefflichen Anschluss an V. 4, ungezwungen beziehen sich die Verbalsuffixe V. 12 auf den רשע, der in V. 4 das Unheil verhängt. Dagegen bilden 1, 5—11 ein in sich geschlossenes Orakel, das die Chaldäer erst ankündigt, wie es scheint unter dem Bilde der Skythen, welche der Verfasser aus Erfahrung kannte. Natürlich gehört diese Weissagung vor V. 1, was übrig bleibt bildet ein selbständiges Stück, unter dem Druck der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich im Exil verfasst. Wer alle die Gewaltthaten V. 1—4 anrichtete, brauchte Hab. seinen Lesern nicht zu sagen, am allerwenigsten, wenn er 1, 5—11 als Einleitung vorausgeschickt hatte. Doch genügte auch schon 1, 1—4. 12—2, 8. Sie bilden demnach das eigentliche Orakel, das lediglich tröstlichen Charakter trägt. Durch die bisher genannten sieben Schriften ist schon ein hübscher Theil der Prophetenbücher charakterisiert, welcher für einen eigentlichen Wechsel zwischen Drohung und Verheissung nicht angeführt werden kann.

Was nun solche Schriften oder einzelne Capitel anlangt, in denen der in Rede stehende Wechsel constatierbar ist, so darf derselbe zunächst als völlig unanstössig bezeichnet werden, wenn durch ihn eine bestimmte rhetorische Wirkung erzielt werden soll. Dass dies der Fall ist in **Jes. 29 u. 31,**

habe ich Stud. u. Krit. 1888 p. 237 ff. dargelegt. Aehnliches auch **Jer. 32.** Ebensowenig macht derselbe Schwierigkeiten, wenn eine Alternative gestellt und die Folgen des Gehorsams und des Abfalls neben einander dargelegt werden, so **Jes. 1, 18—20. Jer. 17, 19—27** die Rede über Sabbathsheiligung. Unbedenklich ist ferner eine auf die Drohung folgende Verheissung, wenn jene nur partiell und hypothetisch ausgesprochen war. Von dieser Art sind nachexilische Weissagungen, denn nach der grossen Krise des Volkslebens, welche die Verbannung gebracht, wurde eine neue Vernichtung Israels von keinem Propheten mehr geweissagt. So erscheint die von **Maleachi** verkündigte Strafe als ein Läuterungsgericht, welches nur die Gottlosen ausrottet, den eigentlichen Bestand Israels aber intact lässt und für diesen den Anbruch des Heils bringt. So begreift es sich auch, dass in der Schrift des **Joël** auf die Drohungen 2, 1—12 die Verheissung folgt 2, 19—4, 21. Denn abgesehen davon, dass jene eine blos bedingte war, beginnend und endigend mit der Aufforderung, sich vor Gott zu beugen und dadurch das bevorstehende Unheil abzuwenden, ist von einer wirklichen Vernichtung Israels in Cap. 1 u. 2 nicht die Rede, sondern nur von einer Vertilgung der Wohlfahrt des Landes durch die Heuschrecken. Und selbst wenn Merx Recht hätte, dass das gespenstische Volk in Cap. 2 eine grosse feindliche Nation bedeute nach Ezech. 38 u. 39, so hat sich der Schriftsteller doch wohl gehütet, etwas wie eine Exilierung des heiligen Volkes in sein Programm aufzunehmen. Hiermit werden auch diejenigen übereinstimmen, welche es über sich gewinnen, 4, 2 f. 3, 5. 4, 18 und anderen Stellen zum Trotz Joël als vorexilisch zu bezeichnen. Denn dass sie Joël in das 9te Jahrhundert verlegen, geschieht ja deswegen, weil er „noch“ keine der grossen Weltmonarchieen erwähne, welche vom 8ten Jahrhundert ab in den Gesichtskreis der palästinensischen Welt eintraten, d. h. sie vermögen in der hier in Aussicht gestellten Strafe keine Katastrophe zu erkennen, wie sie die Assyrer und Babylonier brachten, welche den israelitischen Staat in seinen Grundfesten erschütterten. Freilich

steht mit diesem Charakter des Gerichts der Ton in einem gewissen Widerspruch, mit welchem Joël dasselbe beschreibt, für mich ist das ein neuer Beweis, dass er ein Epigone ist, der sich der vorhandenen Farben bedient, welche die traditionelle prophetische Schilderung des Tages Jahve's ihm an die Hand gab. Diesen Propheten reiht sich der vorexilische **Sephania** an, welcher ebenfalls nur ein partielles Gericht droht. Zwar beginnt die Prophetie mit einer die Welt betreffenden Drohung V. 1—3, indessen das Folgende zeigt, dass es sich hier mehr um die Hervorhebung der Extensität als der Intensität des Gerichts handelt. Zwar dehnt es sich weit aus über die Erde, aber in Juda wird es doch nur partiell wirksam. Denn sobald von dem heiligen Volke die Rede ist, werden nur einzelne Stände und Personen namhaft gemacht, die von der Strafe betroffen werden sollen. Diese kann also unmöglich ebenso radical gedacht sein, wie etwa bei Amos. Man vergleiche besonders 1, 4—13. 3, 11—13, wo sie als Läuterungsgericht beschrieben wird, ähnlich wie bei Maleachi. Mit diesem, seiner Energie nach begrenzten, durch seinen Zweck gemilderten Wesen des Gerichts hängt auch der hypothetische Charakter der Drohungen Sephania's zusammen, so dass sie denen des Joël ähnlich lauten, cf. 2, 1—3. Hat, wie gewöhnlich angenommen wird, 3, 6 und die hiermit zusammenhängende Drohung den Skythenzug im Auge, dann erklärt sich diese Eigenthümlichkeit der Prophetie auch zur Genüge und ebenso der auf den ersten Blick allerdings etwas unvermittelte Uebergang zur Verheissung 3, 8 ff. Denn, dass dieser plötzlich hereinbrechende Ansturm eines nomadischen Volkes nur vorübergehende Wirkungen haben könne, aber nicht dauernd vernichten werde, war wohl vorauszusehen, seine Extensität bedingte keineswegs die gleichen intensiven Wirkungen wie die Eroberungszüge der Assyrer. Wenn der Prophet ihn trotzdem als Tag Jahve's darstellt und die definitive Reinigung Jerusalems und Juda's von ihm erwartet, so ist das kein Widerspruch. Das Endgericht Jahve's konnte auf mancherlei Weise kommen, cf. Maleachi, welcher es ja auch nur als Läuterungsfeuer für Juda beschreibt.

Zu betrachten bleiben noch, da Jona und der echte Jesaia in Wegfall kommen: Ezechiel, Jeremia, Hosea und Micha. Wir beginnen mit Ezechiel, weil hier die Verhältnisse am einfachsten liegen. Der grosse verheissende Abschnitt ist in seinem Verhältniss zum übrigen Buch bereits in Betracht gezogen, innerhalb der Unglücksweissagungen aber finden wir mehrfach Verheissungsworte eingestreut, und auf diese werden wir unser Augenmerk zu richten haben. Hier wird man nun die eigenthümliche geschichtliche Stellung des Propheten beachten müssen, um diese Art der Darstellung zu begreifen. Der Prophet lebte selbst in der Verbannung, welcher aber noch nicht ganz Juda, sondern nur ein Theil des Volkes unterlegen war. Er fühlt sich zunächst veranlasst, dem noch übrigen Theil des Volkes in Judäa die Exilierung anzudrohen, und breite Partieen seines Buches sind dieser Aufgabe gewidmet. Andrerseits aber erscheint dies doch nur wie eine Vervollständigung des bereits im Princip vollzogenen Gottesgerichts, richtet sich der Blick Ezechiels auf die Zukunft, so schaut er hier naturgemäss die auch von Jeremia in Aussicht genommene Erlösung. Er hat es ausdrücklich in Capp. 1—3 u. 33 als seine Aufgabe bezeichnet, aus dieser verlorenen Masse, welche ihn umgiebt, zu retten was sich retten lassen will. So steht er auf der Grenzscheide zweier Zeitalter, es ist wohl begreiflich, dass seine Reden ein Janusgesicht zeigen, dessen eine Seite dem früheren sündlichen Verderben und der über dasselbe verhängten und zu verhängenden Strafe, dessen andere Seite der lichten Zukunft nach der Verbannung zugekehrt ist. Trotzdem nimmt auch hier die rein drohende Weissagung einen breiten Raum ein, so Capp. 4 u. 5. 8—11. 13—15. 17. 19. 21—24[1]). Als Aus-

[1]) Hier bilden 11, 14—21 nur scheinbar eine Ausnahme, denn diese Verse bringen nicht eine unvermittelte Verheissung an die vorher mit dem Gericht Belegten, sondern im Gegensatz gegen sie werden die mit Ezech. Exilierten und Nordisrael getröstet, cf. Jerem. 24. Ein ähnlicher Gegensatz herrscht 17, 22—24, und 14, 21—23 sind nicht solche geschildert, welche zu ihrem Heil übrig bleiben, sondern welche durch ihre sittliche Beschaffenheit die Gerechtigkeit des über sie ergangenen Gottesgerichts zu bewähren haben werden.

nahmen von der sonst zu constatierenden Regel der Einheitlichkeit der prophetischen Darstellungsweise würden demnach 6, 8—10. 12, 16. 16, 60—63. 20, 39—44 übrig bleiben. In Betreff von 16, 60—63 jedoch wird constatiert werden dürfen, dass diese Rede einen programmatischen Charakter an sich trägt: was Juda gewesen ist, geworden ist und sein wird, stellt der Prophet hier in einem zusammenfassenden Gemälde dar; es entspricht demnach dieses Cap. dem ganzen Buch des Propheten in seiner oben geschilderten Tendenz. Zu beachten ist ausserdem, was schon hervorgehoben wurde, dass die ganze Schrift mehr aus sinnender Betrachtung hervorgegangen ist und dieser dienen soll, als dass sie Volksrede im eigentlichen Sinne enthielte. Bei diesem Charakter ist es naheliegend, dass der Prophet auch bei der Schilderung des Gerichts hervorzuheben nicht vergisst, dass dasselbe nach göttlichem Willen dem Endzweck der Bekehrung dienen soll, cf. besonders: 6, 8—10. 12, 16, wo ja nur die sittliche Wirkung der Verbannung beschrieben, aber nicht eigentliche Verheissung unvermittelt ausgesprochen wird. — Die Verheissung für Egypten (in dem rein drohenden Bündel 25—32 ganz isoliert stehend) nimmt jedenfalls darauf Bedacht, den Widerspruch gegen das vorige nicht unvermittelt auftreten zu lassen, denn nur ein niedriges und schwaches Reich soll sich zukünftig in dem jetzt so stolzen Nillande erheben.

Was das Buch Jeremia's anbetrifft, so haben wir sachlich unanfechtbare Zeugnisse darüber, dass diese ziemlich umfangreiche Schrift nicht auf einmal, sondern allmählich entstanden ist. Das im 5ten Jahr Jojakims geschaffene Buch, welches einen Ueberblick über die 23 Jahre seiner ersten Wirksamkeit gab, hat der Prophet später durch nicht unbeträchtliche Zusätze erweitert. Zu diesen sind jedenfalls C. 37—45 und die meisten Weissagungen gegen die fremden Völker, soweit man dieselben überhaupt noch für ächt ansehen kann[1]) zu rechnen. Dass es wenigstens grosse Un-

---

[1]) cf. hierüber Budde Jahrbb. für D. Th. 23, 428 ff. Schwally Z. A. T. W. 1888 p. 177 ff. Kuenen H. K. O.² II, p. 220 ff.

wahrscheinlichkeit hat, die Trostweissagungen C. 30—33 hätten bereits dem älteren Buch angehört, habe ich auf p. 41 zu zeigen versucht, cf. auch Kuenen H. K. O.[2] II, p. 204 bis 210. Nach der geschichtlichen Stellung des Jeremia und demjenigen, was uns C. 36 über die Wirkung seines ersten Buches berichtet wird, hat dasselbe seiner Tendenz nach ungefähr den Weissagungen des Amos entsprochen, wie ebenso Kuenen a. a. O. p. 208 No. 24 annimmt. Hiermit stimmt im Ganzen der Charakter der Reden in C. 1—22 überein. Im letzten Theil seiner Wirksamkeit jedoch gleicht Jeremia's geschichtliche Situation mehr derjenigen des Ezechiel, seit 597 war Jojachin mit einem grossen Theil des Volkes exiliert, und über der Stadt schwebte beständig die Wolke des Gerichts, das der Prophet selbst noch erlebte. Dass diese veränderte Situation nicht ohne Wirkung auf seine Predigt gewesen ist, wissen wir. In C. 32 sehen wir ihn eine symbolische Handlung vollziehen, als das alte Reich in den letzten Zügen lag, die darauf hindeutete, die bevorstehende Verbannung werde keine hoffnungslose sein. — Hält man diese Situation im Auge, so bietet sich wie mir scheint eine ungezwungene Erklärung für manche Schwierigkeiten, welche der erste, im ganzen wohl mit dem im 5ten Jahre des Jojakim veröffentlichten Buche identische Theil der Schrift des Jeremia enthält. Wie schon oben bemerkt entspricht derselbe ja im Allgemeinen den Erwartungen, mit denen man an ihn herantritt. C. 1—3, 5. C. 4, 3—12, 13. C. 13—15. C. 18—22. C. 23, 9—40 enthalten scharfe Drohreden, welche durch keinen direct verheissenden Ton unterbrochen werden. Nur hin und wieder sind Ermahnungen eingestreut, wie 6, 8, durch Bussfertigkeit das Gericht abzuwenden, oder Bitten an Gott, wie 10, 24 f., nicht das Aergste an Israel zu vollstrecken, oder auch Aussprüche wie 4, 27. 5, 10, 18, dass Jahve das Volk nicht völlig vernichten werde. Dass 6, 8. 10, 24 f. und ähnliche Aussprüche sich innerhalb der üblichen prophetischen Busspredigt halten, leuchtet ein. Was jedoch die zuletzt angeführten Aussprüche anlangt, so unterbrechen sie den Charakter der Gerichtsdrohung. Zwar kann man

sie mit der Verweisung darauf in Schutz nehmen, dass die Propheten es niemals auf absolute Vernichtung Israels abgesehen haben (etwa unter Vergleichung von Jes. 6, 13), aber doch lässt sich nicht leugnen, dass die Art, wie dieser Gedanke Jes. 6 u. anderswo ausgesprochen wird, sich beträchtlich von derjenigen unterscheidet, welche diese Aeusserungen hervortreten lassen, cf. Stud. u. Krit. 1888 p. 245. Hierzu kommt, dass wieder an zahlreichen Stellen dieser selben Reden wie z. B. 9, 15 eine grausame, unnachsichtige Verfolgung des Volkes von Seiten Gottes in's Auge gefasst wird. Daneben sind diese tröstlichen Wendungen nicht recht verständlich. Endlich sind sie durch die unangenehme Unterbrechung des Zusammenhangs als Zusätze erkennbar. Dass in 5, 10 die Worte וכלה אל תעשו die ganze vorhergehende und folgende Gerichtsdrohung in ihrer Wirkung beeinträchtigen und den Uebergang von der ersten zur zweiten Vershälfte sehr erschweren, liegt auf der Hand. Ist das ὑπολείπεσθε der LXX. und das Fehlen des οὐ im 2ten Versglied ursprünglich, so zeigt dies die Verlegenheit des Uebersetzers, welche der Einschub hervorrief. Dass 4, 27 den Zusammenhang unterbricht, sofern das על זאת V. 28 sich keinesfalls auf V. 27 im Ganzen, sondern entweder nur auf V. 27a oder auf V. 26 zurückbezieht, haben die Ausleger schon hervorgehoben. Nicht anders verhält es sich mit 5, 18. Nach den obigen Bemerkungen würden diese Zusätze wahrscheinlich von Jeremia selbst in seiner letzten Zeit gemacht worden sein, als die Weissagung in Erfüllung zu gehen begann, und er trotzdem der Hoffnung auf Erhaltung des Volks Ausdruck verleihen wollte, cf. hierzu als Parallele das exilische 30, 11. Auf ähnliche Weise habe ich auf p. 40 das Stück 23, 1—8 zu erklären versucht. Dass es später hinzugefügt ist, liegt auf der Hand. — Das oben ausgelassene Stück **3, 6—4, 2** macht einen zusammengesetzten Eindruck. Die Rede würde nemlich in V. 17 f. (und auch in V. 14—16) einen schroffen Widerspruch zu V. 11 enthalten. Denn im Anfang spricht sich der Zorn Jahve's gegen Juda sehr energisch aus. Juda's Sünde ist ja noch abscheulicher als die Sünde Israels, so

dass, während Israel zurückkehren darf, Juda verworfen wird. Hieran würde nun in V. 17 f. ganz unvermittelt die Vorhersagung von Israels und Juda's Rückkehr aus dem Exil angeschlossen werden. Schon Stade hat Z. A. T. W. III, 14. IV, 151 ff. deswegen V. 17 f. gestrichen und ausserdem aus einer Reihe von Gründen für unecht erklärt. Diese Gründe sind von Kuenen H. K. O.[2] II, 171 mit Recht zurückgewiesen. Er acceptiert jedoch Stade's Position, dass V. 6—16, resp. wie er meint V. 6—18 zusammengehören, während V. 19 ff. unmittelbar an V. 5 anzufügen seien und eine dereinstige Bekehrung des als Israel gedachten Juda's in's Auge fassten. V. 6—18 dagegen sei eine im Exil von Jeremia verfasste Trostrede für Nordisrael, mit dem dann auch Juda aus der Verbannung zurückkehren dürfe. Ich stimme Kuenen darin bei, dass V. 14 die Entvölkerung Jerusalems, V. 15 die Beseitigung seines Königthums, V. 16 die Zerstörung des Tempels voraussetzen und darum wie V. 17 f. im Exil von Jeremia geschrieben sein müssen. Dagegen scheint es mir schwierig, das Exil schon für V. 6—13 als Ausgangspunct zu nehmen, da es nicht ausdrücklich erwähnt ist, während Nordisraels Exilierung V. 8 direct genannt wird. Da ferner hinter V. 12 f. eine Schilderung der Reue Nordisraels erwartet werden muss, wie V. 21—25 sie bieten, und in diesem Theil des Capitels nie von Juda sondern stets von Israel gesprochen wird, so scheint mir der Versuch empfehlenswerth, V. 19 an V. 13 anzuschliessen, wo er ebenso gut passt wie nach V. 5. V. 14—18 wären demnach ein jeremianischer Nachtrag aus der Zeit nach der Zerstörung, welcher die gemeinsame Zurückführung des Süd- und Nordreichs ins Auge fassen würde. Uebrigens schliesst nach meiner Ansicht 4, 3 an 3, 5, und 3, 6—4, 2 ist demnach nicht an seiner richtigen Stelle, die wohl ursprünglich vor 3, 1—5 war. — Eine kurze Zusammenfassung dessen was Jeremia den Juda benachbarten Völkern und diesem zu sagen hatte, bietet 12, 14—17, aber gerade deswegen hat es nichts auffallendes, dass hier einmal Drohung und Verheissung unmittelbar neben einander gestellt werden. Zudem ist das Unvermittelte hinterher gemildert durch die

Mittheilung der Bedingung, unter welcher die Völker Erbarmen finden (V. 16) und durch eine direct gestellte Alternative. — In Cap. **16, 14 f.**, wo eine ähnliche Schwierigkeit begegnet, hat man sich wohl dadurch zu helfen gesucht, dass man gar keine Verheissung, sondern eine Exilsdrohung in diesen Worten fand, so Hitz. u. Graf nach Calvin. Doch wäre immerhin die Rückkehr aus dem Exil sofort in's Auge gefasst, und V. 15 dieser Auffassung keineswegs günstig. Zu beachten wird sein, dass die Verse in einem Zusatz 23, 1—8 wiederkehren und dem in V. 16 folgenden direct widersprechen. Man wird sie daher mit Kuenen a. a. O. p. 189 Note 19 als eine Interpolation ansehen müssen. — Das folgende **16, 19—17, 18** muss auf jeden Unbefangenen einen derartig unzusammenhängenden Eindruck machen, dass hier Fehler in der Redaction nicht geleugnet werden können, welche weder ein Jeremia noch ein Baruch verschuldet haben werden. Stade hat in Folge dessen den ganzen Abschnitt ausgeschieden, auch Kuenen zweifelt a. a. O. p. 189 f. am jeremianischen Ursprung des ganzen Stückes, wenn er auch vorsichtiger ist wie Stade. Da ich hoffen darf, bald Gelegenheit zu haben, meine Anschauung von der Composition des Jeremiabuches genauer darzulegen, so begnüge ich mich hier mit der obigen Andeutung. Auch auf **Cap. 25** gehe ich nicht ausführlicher ein, sondern weise nur darauf hin, dass dies Cap. eine ähnliche programmatische Kundgebung ist, wie das 16te Cap. des Ezechiel. Der oben citierten Untersuchung von Schwally kann man zugeben, dass das Cap. Ueberarbeitungen zeigt, doch wird der wesentliche Inhalt echt sein. Die Behauptung Schwally's, Jeremia habe die Zerstörung Jerusalems niemals apodiktisch vorhergesagt, ist formell unrichtig und materiell eine Uebertreibung, wenn ich ihr auch nach dem oben ausgeführten eine gewisse sachliche Berechtigung zugestehe.

Ich kann daher am Schluss nur das Urtheil wiederholen, dass der schroffe Wechsel, den gewisse Stellen bieten, auf Hinzufügungen beruht, aber nicht eigentlich prophetischer Stil ist. Allerdings scheint mir Schwally zu weit zu gehen

mit seiner Behauptung, der echte Jeremia entwickele ruhig und klar, denn der erste Theil ist voll lebhaften Farben- und Bilderwechsels. Aber Recht hat Schw. unleugbar mit dieser Behauptung, sofern ein Hin- und Herschwanken der Rede in Bezug auf ihr Ziel und ihren wesentlichen Inhalt nicht Statt findet.

Aus der Schrift des **Hosea** ist über C. 14, 2 ff. bereits oben die Rede gewesen. Dass in dem Complex von Drohreden C. 4—13 die Verheissung häufig unmittelbar auf die Drohung folge, wird allerdings gern behauptet, aber entschieden mit Unrecht. Man pflegt hierfür **6, 1—4** anzuführen, aber genauer betrachtet spricht diese Stelle keineswegs eine Verheissung, am allerwenigsten eine unbedingte Verheissung aus. 5, 15 hatte Jahve nach Ankündigung der Strafe den Vorsatz geäussert: „ich will gehen und mich niederlassen an meinem Orte“ [1]), d. h. ich will das Volk verlassen und mich nicht mehr um Israel kümmern, bis sie sich bekehren. Der hierauf erschallende Weckruf zur Bekehrung und die auf diese in Aussicht gestellte schnelle und durchgreifende göttliche Hülfe schliessen allerdings etwas unvermittelt hier an, da ja jenes Sichzurückziehen Jahve's vom Volke offenbar die Preisgabe Israels an die Heiden, also das Exil bedeutete, und die ruhige Unthätigkeit Jahve's während dieser Zeit, welche ausdrücklich hervorgehoben ist, offenbar auf eine längere Dauer dieses Zustandes hinweist. Indessen, V. 4 und der mit ihm eng zusammenhängende V. 5 zeigen, dass eine unbedingte, das vorige umstossende Verheissung gar nicht proclamiert werden sollte. Jahve weist vielmehr, ganz in Uebereinstimmung mit dem 5, 15 geäusserten Vorsatz, jene Bekehrung des Volkes zurück, zu welcher 6, 1 ff. aufgefordert hatten. Diese Aufforderung kann demnach nur als ein Wunsch des Propheten aufgefasst werden, er möchte sein Volk immer wieder auf den rechten Weg zurückführen,

[1]) Ich möchte für ואשובה vielmehr וְאֶשְׁבָה lesen, cf. 3, 3. Jes. 18, 4. Ps. 132, 11. 12, da der jetzige Text etwas zu drastisch lautet.

welcher ihm neue göttliche Huld und Heilung bringen wird, aber die höhere göttliche Stimme belehrt ihn, dass ja doch alles vergeblich ist, eine Bekehrung ist nicht mehr zu hoffen. Israels Liebe gleicht dem frühe verschwindenden Thau [1]), und

---

[1]) Man hat sich die grösste Mühe gegeben, diese Leichtfertigkeit der Bekehrung schon in den Ausdrücken V. 1—3 angedeutet zu finden und demnach dieselben als Selbstaufforderung des Volkes zur Bekehrung aufgefasst. Hierfür sollen die 2 und 3 Tage sprechen, welche eine sofortige Bereitschaft Jahve's zur Wiederherstellung des Volkes ausdrücken sollen. Indessen sind die Worte ebensowohl begreiflich als Ausdruck der festen Glaubenszuversicht des Propheten auf die göttliche Hülfe. Der Assyrer, an den das Volk sich wendet, vermag nicht zu heilen 5, 13, Jahve aber vermag es und zwar in kürzester Zeit. (הֵקִים und חִיָּה hier vom Heilen eines Kranken, wie auch sonst, dass Israel schon als todt vorgestellt werden müsste, wird durch die parallelen Ausdrücke: verbinden und heilen geradezu ausgeschlossen, es handelt sich also nicht um eine Todtenerweckung oder um eigentlich zu reden: nicht um die Zeit nach der Exilierung.) Ebenso hat V. 3 das Unglück gehabt, als Beweis leichtfertiger, oberflächlicher Bekehrung zu gelten, das Volk begnüge sich mit dem blossen S t r e b e n. Aber רדף ist wohl der stärkste Ausdruck, um das Streben zu bezeichnen, cf. um nur ein Beispiel anzuführen das רדפי צדק Jes. 51, 1 und das paulinische „ich jage ihm aber nach". Die Worte sind nur begreiflich im Munde eines, der aufs ernstlichste zur Bekehrung auffordert. Da aber nach V. 4 f. das Volk keine ernstliche Bekehrung kennt, so muss es der Prophet sein, der hier ermahnt, und dann sind auch die vorigen Verse von ihm gesprochen. Das folgende scheint mir nicht richtig überliefert. Ich emendiere mit Hülfe der LXX.: *εὑρήσομεν αὐτὸν* für מוֹצאוֹ und unter Vergleichung von 5, 15: כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵּן נִמְצָאֵהוּ, cf. zur Construction: 4, 7 כְּרֻבָּם כן חטאו לי und zur Sache: Prov. 1, 28 dann werdet ihr mich rufen und ich antworte nicht, parallel ישחרנני ולא ימצאונני u. 8, 17 מְשַׁחֲרַי יִמְצָאֻנְנִי, parallel אני אֹהֲבַי אֵהָב. Auch hiernach handelt es sich nicht um eine oberflächliche Bekehrung und Hoffnung, sondern um ein eifriges Harren auf Gott. dem sein Lohn verheissen wird. Dass der T. M. nicht richtig sein kann, ergiebt sich aus Folgendem: 1) „wie die Morgenröthe ist sicher sein Aufgang" kann nicht die Fortsetzung zu der Aufforderung bilden: wir wollen n a c h j a g e n, Jahve zu erkennen. Denn wenn das Eintreten Jahve's für Israel so unwandelbar sicher ist, wie das der Morgenröthe am neuen Tag, so braucht man nicht nach demselben zu jagen, sondern kann es ruhig abwarten. Selbst

gerade darum schlägt Jahve durch die Propheten darein, tödtet das Volk durch seine Weissagungen. — Auch **Hos. 13, 14** hat das Unglück gehabt, als eine solche unvermittelte Verheissung angesehen zu werden und wohl jenes Urtheil Ryssels mitverschuldet. Hat doch noch Nowack sich der allein möglichen Auffassung dieses Verses, wie sie Sims, Wünsche, Schmoller bieten, verschlossen, um die alte aufs neue zu stützen. Und weswegen? Aus Gründen des Zusammenhangs? Aber in V. 1—8 sind keine Verheissungen enthalten, und die folgende Strophe V. 9—14, 1 beginnt mit der Aeusserung, dass Israel sich zu Grunde richte durch seine Verachtung der göttlichen Hülfe und führt diesen Gedanken V. 9—11 aus. V. 12 entspricht als kurzes Programm, das V. 13—14, 1 vorangestellt ist, dem 9ten Verse. Und dies besagt, da Ephraims Sünde jedenfalls nicht als merkwürdige Rarität oder als Werthgegenstand aufgehoben wird, dass sie niemals vergeben werden soll, bis sie gestraft ist. Dieser Ankündigung entsprechen V. 15 u. 14, 1, welche selbst bei äusserer Blüthe des Volkes das Gericht in Aussicht stellen. Es heisst also den Text missverstehen, wenn

---

wenn hier nur von der Sicherheit der göttlichen Erbarmung nach erfolgter Bekehrung die Rede wäre (wovon aber nichts gesagt ist), würde das Jagen nach Jahve's Erkenntniss sich mit jenem נָכוֹן stossen. 2) Das folgende Bild des Regens passt so schlecht wie möglich zur aufgehenden Sonne. Man wird zugeben müssen, dass die obige Aenderung auch ohne Zuhülfenahme der LXX minimal ist und sich durch den engen Anschluss, welchen dieser Verstheil so zum vorigen gewinnt, empfiehlt. Wahrscheinlich hat der Schluss von V. 5 die naheliegende Corruption verschuldet. — Was übrigens den sofort folgenden bekannten V. 7 anlangt, so scheint mir das שָׁם der 2ten Hälfte auf eine Ortsbestimmung in der ersten hinzuweisen, welche dann nur in dem an sich schwierigen כאדם stecken kann. Vielleicht = בַּדָּן oder בָּרָמָה cf. 10, 9. Am besten würde Rama in Gilead passen, es würde sich dann der folgende Tadel gegen Gilead, (das hier nichts anderes als Ramoth sein kann) wohl begreifen. Auch in V. 10 entdeckt das שָׁם eine Corruption, lies בית אל am Anfang und vgl. LXX. zu 10, 15 u. Amos 5, 6. Ferner Vollers Z. A. T. W. III, 255. Baudissin Studien I, 39.

man meint, er weise auf eine Verheissung. Aber Nowack ist der Ansicht, V. 13 enthalte eine Andeutung über den paedagogischen Charakter des angedrohten Gerichtes. Denn die Schmerzen des Gerichtes seien mit Geburtswehen verglichen, durch welche ein neues Leben hervorgebracht werde. Indessen wenn V. 12 nicht von Aufsparen der Sünde zur Vergeltung gesprochen hat, so giebt es überhaupt keine Gesetze religiöser Bildersprache. Nun ist doch klar, dass hier die Schmerzen, welche zur Strafe kommen sollen, in die Zukunft verlegt werden, dem gegenüber sind die Schmerzen, von denen V. 13 redet, vorhanden gewesen und jetzt vorhanden: Ephraim wird getadelt, dass es dieselben nicht ausnutzt. Es handelt sich also hier um ganz verschiedene Dinge: so wahr V. 13 von etwas gegenwärtigem redet, verheisst er nichts von einem paedagogischen Gericht, sondern hat die Absicht die im vorigen Vers angekündigte Vergeltung zu motivieren durch die Thorheit des Volkes, das niemals zur rechten Zeit zum Beginn des neuen Lebens sich entschliesst. Demnach sind in V. 13 die Wehen nicht genannt, um etwas Schmerzhaftes zu bezeichnen, sondern sofern sich in ihnen die Geburt eines neuen Lebens ankündigt und vollzieht, vom Gericht ist also überhaupt in diesem Verse nicht die Rede, und es ist verwunderlich, dass Nowack, der doch selbst das Bild von der neuen Geburt hier nach seinen einzelnen Zügen auseinanderlegt, das schielende nicht gefühlt hat, was seine Auslegung durch die Herbeiziehung des Gerichts erhalten hat. Der Inhalt des Verses entspricht also 11, 7. 6, 4, wo über die Mattigkeit des Volkes und seine Halbheit in sittlicher Beziehung geklagt wird. Dadurch gerade wird die Sünde Israels unvergebbar, dass es stets die rechte Bekehrungsstunde versäumt, cf. 6, 4 u. 5 und 7, 13—16: die stete Bereitwilligkeit Jahve's zur Hülfe zieht Israel durch oberflächliche Bekehrung auf Muthwillen. Und wie nun in 7, 13 das ואנכי אֶפְדֵּם kraft des Contextes nicht die absolute Verheissung der Erlösung, sondern nur den durch die Unzuverlässigkeit des Volkes immer wieder illusorisch gemachten Vorsatz oder einen

blossen Wunsch Jahve's aussprechen kann, so könnten auch d. Impff. 13, 14 höchstens in diesem Sinn aufgefasst werden. Dann würden die folgenden beiden Fragen nur hypothetisch gemeint sein können, sofern die Erlösung ja doch nicht einträte = „wo blieben dann deine Pesten o Tod“? Doch durch das folgende נחם יסתר מעיני und die sofortige Vernichtungsdrohung in V. 15 wird dies unmöglich gemacht. Denn wenn jenes Sätzchen bedeutete: „Groll hege ich nicht“ oder sogar: „unwandelbar sind meine Verheissungen“, so würde die unmittelbare Drohung V. 15 zu lästig sein. Der Satz kann nur heissen: „Mitleid oder Trost kenne ich nicht“. Diese durch die Bedeutung der Wurzel נחם schon an sich nahe gelegte Deutung passt allein zu V. 15. Sie fordert dann aber auch für V. 14a einen drohenden Sinn, der sich vortrefflich zu den beiden durch אהי eingeleiteten Fragen schickt. Zudem liegt auf der Hand, dass, im Fall אגאלם und אפדם nur einen Wunsch oder Vorsatz Jahve's aussprächen, die folgenden Fragen eine insofern recht überflüssige Ausmalung bieten würden, als ja doch jener Vorsatz nicht ausgeführt, jener Wunsch nicht erfüllt werden könnte. Dieselbe Auslegung vertritt Delitzsch Messianische Weissagungen Leipzig 1890 p. 94. Ist demnach an den angeführten Stellen das Vorhandensein einer Verheissung überhaupt nicht anzuerkennen, so liegt eine solche allerdings 11, 8—11 vor. Doch — dieselbe ist nur in den beiden letzten Versen des Cap. enthalten, alles übrige ist Vorbereitung, und zwar ziemlich sorgfältige Vorbereitung hierauf. Ja diese nimmt einen so breiten Raum ein, dass man sie für die Hauptsache ansehen könnte und die Verheissung nur für eine mit ihr in Zusammenhang stehende Consequenz. Es liegt nemlich dem Propheten daran hervorzuheben, dass trotz des Zornes, den er Jahve beizulegen genöthigt ist, seine im Anfang des Cap. geschilderte Liebe gegen Israel unergründlich bleibt. Mit Absicht lässt er an ihn den Gedanken herantreten, das Volk ebenso spurlos wie Sodom zu vertilgen, da zeigt sich die Unvollziehbarkeit dieser Absicht „es wandelt sich Gottes Herz, zumal entbrennt sein Mitleid“,

so dass er das äusserste, was sein Zorn zu verhängen befiehlt, doch nicht ausführen mag. Die Verheissung erscheint daher auch mehr in Form einer triumphierenden Verherrlichung der göttlichen Liebe und ihrer Folgen für Israel, indem sich der Prophet begeistert in die Anschauung des Gottes versenkt, der sein Volk aus dem Exil herrlich zurückholt. Uebrigens möchte ich darauf aufmerksam machen, dass C. 12 u. 13 ein Anhang scheinen, die Stelle hätte also den alten Schluss des Buches gebildet. — Gehen wir endlich zu **Cap. 1—3** über, so entsprechen dieselben etwa Jer. 25 und Ezech. 16. Die symbolische Ehe des Hosea giebt den ganzen Umfang der Predigt des Propheten wieder. Dasjenige also, was in C. 4—14, 1 einerseits und in 14, 2 ff. in seine einzelnen Momente auseinandertrat, wird hier einheitlich zusammengefasst. Und zwar geschieht dies doppelt, einmal in C. 1 u. 2 und dann wieder in **C. 3**. Allerdings ist nun in diesem letzten Cap. die symbolische Handlung selbst nicht direct auf die schliessliche Bekehrung des Weibes und seine Wiederannahme durch Hosea zugespitzt werden, dennoch aber hätte dieselbe keinen rechten Sinn, wenn sie nicht auf jene Momente hinausliefe, wofür auch das ימים רבים entscheidet, welches von keiner vollen endgültigen Verwerfung, sondern nur einer zeitweisen Absperrung redet. Der paedagogische Charakter des Gerichts ist entschieden der Hintergrund dieser Stelle, und man wird daher doch kaum behaupten können, der Zusammenhang gebe ein Recht zur Streichung des 5ten Verses. Vielmehr bildet derselbe die natürliche Spitze des Capitels, und von unvermittelter Verheissung ist hier nicht die Rede. Ebenso liegt der Gedankeninhalt von **Cap. 1. u. 2** in seinen Grundzügen klar erkennbar da. Die beiden Stücke gehören zu einander, die Zurückweisung von 2, 4 u. 2, 24 f. auf Cap. 1 ist deutlich genug. „Israel muss jetzt zwar verworfen und verbannt werden, findet aber, durch die Strafe bekehrt, seine Wiederannahme bei Gott“ das ist der Inhalt des Abschnitts. Der Gedanke, dass die Noth ein Zuchtmittel in der Hand Jahve's sein werde, fand seine vorläufige Andeutung schon

in 2, 9 und wird mit vollem Bewusstsein ausgeführt in 2, 16 — 18, so dass die Verheissungen am Schluss des Cap. ihre wohlberechtigte Vermittelung erhalten haben. Wie bisher stets, so beweist auch hier der Prophet durch die Vorbereitung des Umschwungs im Geschick des Volks, dass er jene, oben mehrfach berührten psychologischen Gesetze bei Abfassung seines Buches wohl im Auge gehabt hat, wie er als trefflicher Schriftsteller auch gar nicht anders konnte. Und doch soll er nach dem jetzigen Text von Cap. 1, 7 u. 2, 1—3 diese wohlangelegte Wirkung sich auf das schmählichste verdorben haben. In demselben Athemzuge, in welchem er die drohenden Namen Jisreel, Loruḥama, Loammi seinen Kindern gegeben zu haben berichtet, erzählt er, Jahve habe schon bei Offenbarung dieser Namen sie in die trostreichsten umzuwandeln befohlen. Das ist sehr auffallend, besonders da er am Schluss des Cap. mit keinem Wort auf die erstmalige Zurücknahme jener Drohungen hinweist, sondern die Sache so darstellt, als sei die Umnennung zum Guten, welche nach der Bekehrung erfolgen soll, etwas ganz Neues. Mit vollem Recht haben Wellhausen Prolegom. 442 Anm. 1). Stade Geschichte Isr. 577 Anm. 1). Corn. Z. A. T. W. 1887 p. 285 hieran Anstoss genommen und die Verse für unecht erklärt. Ich theile ihre Ansicht völlig. Jeder Versuch, die Worte 1, 7 u. 2, 1—3 in ihrem Zusammenhang zu lesen, zeigt die Unmöglichkeit einer derartigen Darstellungsweise. Besonders auffällig ist bei derselben, dass nicht eine regelrechte Vorwärtsbewegung durch Nacht zum Licht, sondern ein Hin- und Hertaumeln der Rede stattfindet: V. 4—6 Drohung, V. 7 Verheissung, V. 8 ff. Drohung, 2, 1—3 Verheissung, V. 4 ff. Drohung. Man weiss in der That nicht mehr was eigentlich gelten soll[1]). Ein Redner wie Hosea hätte wenigstens die Verheissung von der Drohung gesondert. Auf etwas anderes haben die erstgenannten Kritiker schon hin-

---

[1]) Auch Kuenen H. K. O.[2] II, 336 streicht 1, 7 und sucht sich 2, 1 — 3 gegenüber mit Heilprin, Steiner und Cheyne durch Versetzung hinter 2, 25 zu helfen, a. a. O. p. 332.

gewiesen. Die günstige Beurtheilung Juda's 1, 7 steht im entschiedenen Contrast zu der Art wie Hosea sonst des Südreichs gedenkt. Mit Recht führt Cornill. 5, 5. 10. 12. 14. 6, 4. 11. 12, 3. 8, 14. 10, 11 dafür an, dass Juda's Zustand von Hosea nicht anders angesehen wird als der des nördlichen Reiches, dass er ihm ebenso das Verderben droht. Ist 4, 15 echt, so muss dieser Vers nach jenen, und nicht umgekehrt sie nach ihm beurtheilt werden, d. h. die scheinbar günstigere Beurtheilung Juda's beruht auf einer rein rhetorischen Wendung = „ihr brauchtet nicht beide zu sündigen, einer könnte wenigstens gehorchen, aber sie sind beide in gleicher Verdammniss". Auch die abgeschmackte Fassung von 1, 7 muss auffallen: „Jahve hilft ihnen durch Jahve ihren Gott". Woher bei Hosea, der sonst zu reden versteht, diese matte ausgeleierte Redeweise, welche in ihrer eigenen Formelhaftigkeit erstickt? Auch in 2, 1—3 sind ausser der Unterbrechung des Zusammenhangs frappierende Schwierigkeiten der Ausdrucksweise. So geläufig war zur Zeit des Hosea die Vorhersagung des Exils doch nicht, dass der Prophet seinen Zeitgenossen zumuthen konnte, ihn sofort zu verstehen, wenn er schrieb: „an dem Ort wo man zu ihnen sagen wird, ihr seid nicht mein Volk, wird man zu ihnen sagen, Söhne des lebendigen Gottes". Das ist für jene Zeit sehr dunkel gesprochen. Ferner: dass er mit „dem Land", von dem die vereinigten Israeliten und Judäer heraufziehen werden, wieder das Land des Exils gemeint hat, ist zwar bei näherem Nachdenken deutlich, aber warum so schwierig ausgedrückt, dass die Ausleger sich noch heutzutage streiten, an welches Land er eigentlich gedacht habe. Wie konnte ferner der Tag Jisreels nach 1, 4 f. verständlich sein als Tag des Glücks für Jemand, der 2, 25 noch nicht gelesen hatte? Und stösst sich nicht 1, 7 mit 2, 1—3, denn wenn Jahve den Judäern hilft, während er die Israeliten verwirft, wie kommen sie dann in's Exil?

Durch alles dies wird die Frage nach dem Ursprung und Zweck dieser Verse unabweisbar. Nun ist zunächst aus ihrer Fassung deutlich, dass sie für die Stelle geschrieben sind,

an der sie stehen. Hier hilft keine Berufung auf einen ungeschickten Redactor (Ryssels Lieblingsrefugium) oder auf einen unglücklichen Zufall. Der 7te Vers lebt vom 6ten und ist nur aus dem Gegensatz des בית יהודה gegen das בית ישראל in V. 6 verständlich, wie auch das ארחמם auf dem לא רחמה beruht. Ebenso ist aus 1, 9 der erste Vers des 2ten Cap. hervorgegangen, wie 2, 1 b vergl. mit 1, 9 b zeigt. Und wenn auch das rechte Verständniss des Tages von Jisreel erst durch 2, 25 eröffnet wird, so ist doch formell der gegensätzliche Anschluss an 1, 4 f. unverkennbar. Wir werden daher vor die Alternative gestellt: entweder hat Hosea selbst diese Verse für den Zusammenhang geschrieben, in dem sie sich finden, oder ein späterer Interpolator. Dass sie im Munde Hosea's schwer begreiflich sind, wird zugegeben werden müssen. Es kommt alles zusammen: die unklare, schwierige Ausdrucksweise, die Bevorzugung Juda's vor Israel, die peinliche Unterbrechung des Zusammenhangs, während dieselben Gedanken, welche 1, 7. 2, 1—3 bringen, am Schluss des 2ten Capitels in guter Ordnung und wohlmotiviert auftreten [1]). Nach ihrer Herausnahme erhält der Gedankenzusammenhang dieser zwei Capp. erst seine völlige Klarheit. Es wird sich dagegen fragen, wenn sich 1, 7. 2, 1—3 im Munde des Hosea nicht wohl begreifen lassen, ob das bei Annahme einer Interpolation besser geschehen könnte. Und dies ist nun wirklich der Fall. Ein späterer Interpolator konnte nur ein Judäer sein. Kein Wunder, dass er sein Vaterland bevorzugt sein

---

[1]) Wenig überlegt ist dagegen der Gedanke, 2, 1—3 an's Ende des Cap. zu stellen. Dagegen spricht: 1) Die in 2, 1—3 gemachte Scheidung zwischen Israel und Juda, während das Cap. selbst nur von Israel spricht. 2) Der verschiedene Gebrauch von הארץ in 2, 3 und 2, 20. 25. 3) Der Umstand, dass Israel nach V. 20 längst im heil. Land wieder wohnt, während es in 2, 1—3 erst dorthin geschafft würde. 4) Dass in V. 25 der symbolische Name Jisreel seine Deutung in bonam partem erhalten hat, und diese in 2, 1—3 ihre Erläuterung empfängt, ist aus dem formellen Verhältniss beider Stellen zu einander nicht zu erkennen: 2, 1—3 steht ganz abgerissen neben 2, 25 da. 5) Ebenso stossen sich einander die beiden Umwandelungen des Loammi in Ammi 2, 25 und 2, 1.

lässt, denn seine Geschicke waren in der That freundlichere gewesen als diejenigen des Nordreichs. Während dieses schimpflich unterging, hatte Jahve zur Zeit Sanheribs Jerusalem mächtig geholfen, nicht durch Waffengewalt, sondern aus eigener freier Machtvollkommenheit. Freilich hatte dann Juda auch in das Exil gehen müssen, aber die festesten Verheissungen waren ihm gegeben, dass es aus diesem fröhlich wiederkehren solle im Verein mit dem Bruderreich. Der Verfasser kennt also Jeremia und Ezechiel und lebt gegen Ende des Exils. Hierdurch erklärt sich überraschend die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Verf. das Exil behandelt. Nur für einen Exulanten konnte es so über jeden Zweifel erhaben sein, dass Juda und Israel zusammen im Exil leben, wie dies in 2, 1 angesehen wird, nur für ihn verstand es sich so von selbst, was das Land bedeute, aus dem beide Brudervölker vereinigt heraufziehen sollen. Von seiner Seite begreift sich auch die Voranstellung der Söhne Juda's in 2, 2, während Hosea sonst umgekehrt zu sprechen pflegt. — Dass diese Verse freilich noch vor der Zurückführung Juda's aus dem Exil geschrieben sind, zeigt die Schilderung, welche sie von dieser entwerfen. Sie werden also am besten einem am Ende der Verbannung lebenden Judäer in den Mund gelegt.

Als Resultat der Untersuchung von Hosea's Buch ergiebt sich demnach: an einer Stelle 1, 7. 2, 1—3 ist hier allerdings ein unvermittelter Wechsel von Drohung und Verheissung vorhanden, derselbe tritt jedoch so krass auf und erscheint ausserdem in Versen, welche noch von anderen Schwierigkeiten gedrückt werden, dass hier die Annahme einer Interpolation nicht zurückgewiesen werden kann, durch welche sich alle Bedenken der Stelle befriedigend lösen.

Wenden wir uns von hier aus Micha zu, so ist Cap. 5 nach 1—3 rein verheissend, ähnlich wie sich Hosea 14 zum vorhergehenden verhält. Cap. 6, 1—7, 6 ist eine reine Drohrede, Cap. 7, 7—20 stammt, wie Wellhausen, Bleek Einl.[4] p. 425 f. nachgewiesen hat, aus dem Exil und trägt einen einheitlichen Charakter; ich acceptiere mit Stade, Cheyne,

W. R. Smith und Kuenen seine Position mit der leichten Modification, dass wohl an die nachexilische Gemeinde als klagendes Subject zu denken ist. Die Hoffnung, dass die Zäune Zions gebaut werden sollen, würde sich dann entweder auf den bekannten Mauerbau unter Artaxerxes beziehen, wäre aber dabei an das heilige Land und seine Sicherung zu denken, so würde ebenfalls nachexilischer Abfassung nichts im Wege stehen. Jedenfalls passt zu ihr besser die Erwähnung der Exulanten in Assur und Egypten, während die babylonischen fehlen, besser auch die Hoffnung, dass von ihnen Gilead und Basan besiedelt werden soll. Die „Feindin" ist dann wohl die Heidenwelt überhaupt, cf. V. 13, etwa mit besonderer Berücksichtigung der Samaritaner. Der psalmartige Ton des Cap. begreift sich aus jener Zeit vorzüglich[1]). Die einzige Stelle, die demnach aus dem Buche Micha's für den in Rede stehenden jähen Wechsel angeführt werden könnnte, wäre **2, 12 f.** Ich habe bereits auf p. 42 meine Meinung dahin ausgesprochen, dass dieselbe interpoliert ist, und bin darin durch Ryssels Untersuchung nur bestärkt worden. Giebt doch R. selbst zu, dass die Verse den Zusammenhang unterbrechen, weder nach rechts noch nach links Anschluss haben und das gerade Gegentheil von dem aussagen, was man erwarten müsste. Sie stammen nach ihm zwar von Micha, sind aber durch die Sammler des Prophetenkanon an diese falsche Stelle gesetzt worden. Indessen, wenn zugegeben wird, dass die Verse den Zusammenhang unter-

[1]) Gegen Ryssel, der auf p. 280 ff. Wellh. „abthut", jedoch dessen Hauptposition, das Cap. sei vom Standpunct des Exils geschrieben, acceptiert, nur Folgendes: 1) Es ist nicht Sitte der Propheten, in einem längeren Stück eine nur fingierte Situation vorauszusetzen, ohne diese ausdrücklich einzuführen. 2) Seit mehreren Capp. ist überhaupt von dem Exil gar nicht die Rede gewesen, wie können wir darauf verfallen, dasselbe werde hier vorausgesetzt? 3) Dem Stück wird, wie auch dem Gebet Jes. 63 f., jede Naturwahrheit genommen, wenn man es nicht aus der geschichtlichen Situation wirklich ableitet, der es entspricht. 4) Aus blosser Fiction erklären sich einzelne Züge, wie die Erwähnung der Feindin, des Baues der Zäune, der Besiedelung von Gilead und Basan offenbar sehr schlecht.

brechen, so ist es offenbar bei weitem wahrscheinlicher, dass sie unecht sind, wie dass sie an falscher Stelle hier eingeschoben wurden. Denn gesetzt, Micha hätte die Befreiung aus dem Exil weissagen wollen, so hätte er es kaum in so abgerissener Weise und in dazu, wie wir sehen werden, für seine Zeit höchst räthselhaften Worten gethan. Eine für die damalige Zeit noch recht neue Idee hätte wie bei Hosea eine ausführlichere Darlegung bedurft. Sollen demnach diese Worte aus einem anderen grösseren Zusammenhang herausgerissen sein, so wäre ein solches Verfahren der Redactoren zwar ein vollkommener Nonsens, einen gut gefügten Zusammenhang zu zerreissen, um die Bruchstücke verkehrt einzusetzen — indessen angenommen, sie hätten ihn begangen, so müsste doch Ryssel die Stelle in Micha's Buche nachweisen, aus der die Worte stammen sollen. Er scheint sich die Freiheit zu nehmen, das „einstige Buch" des Micha sich so vorzustellen wie es ihm passt, aber dazu hat er gerade bei der „Redactorentreue" an die er glaubt, nicht das mindeste Recht. Er weise also in dem jetzigen Buche Micha's die Stelle nach, aus der die Worte herausgenommen sind, oder die Annahme einer luftigen Hypothese bleibt auf ihm sitzen. Aber noch mehr: die Harmlosigkeit, mit welcher R. als verwandte schroffe Uebergänge Hos. 1, 7. 2, 1—3 citiert, theilen wir nach dem oben Ausgeführten nicht. Vielmehr zwingt die Analogie dieser ebenfalls die Befreiung aus dem Exil in's Auge fassenden interpolierten Stellen geradezu die Frage auf: ob nicht die abgerissenen Worte in Mich. 2, 12 f. auf gleiche Weise in das Buch Micha's eingedrungen sind. Enthalten sie denn etwas so singuläres, originelles, dass man sie einem Späteren gar nicht zutrauen könnte? Das gerade Gegentheil ist der Fall: auf jedem Blatt der exilischen Propheten finden sich Parallelen. Nun hat R. selbst bei Vergleichung von Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1 ff. nach dem Kanon entschieden: finden wir zu einer irgendwo abgerissen, ohne Zusammenhang stehenden Stelle eine Parallele anderswo in gutem Zusammenhang, so ist sie hier ursprünglich und dort eingeschoben. Daher ist Micha 4, 1 ff. nach seiner Meinung

echt und Jes. 2, 2—4 unecht. Wenden wir dies Princip auf unseren Fall an, so ist evident, dass die mit Mich. 2, 12 f. analogen Worte in den exilischen Propheten im besten Zusammenhang stehen und ganz in ihre Umgebung passen. — Natürlich wird er entgegnen, dass der Fall hier insofern anders liege, als wörtliche Parallelen zu Mich. 2, 12 f. sich nicht vorfänden. Indessen die ungeheure Häufigkeit des Gedankens, dass die Exulanten gesammelt und zurückgebracht werden sollen, will doch auch etwas besagen, cf. hierzu: Jer. 23, 3. 29, 14. 31, 8. 32, 27. Deut. 30, 3 f. — Ezech. 11, 17. 20, 34. 41. 34, 13. 36, 24. 37, 21. 38, 8. 12. 39, 27. — Jes. 40, 11. 43, 5. 54, 7. 56, 8. 62, 9. Sach. 10, 8. 10. Ps. 107, 3. — Dagegen vergleiche man die zeitlich dem Micha am nächsten stehende Stelle, welche vom Gesammeltwerden Israels spricht, Hos. 8, 10, hier bedeutet קבץ so viel als „zusammenjagen, zus—treiben", ähnlich Hos. 9, 6. Es war also für seine Zeitgenossen nicht leicht, diese Worte des Micha ohne weiteres zu verstehen, und so irrational ist es nicht, wenn manche Ausleger in ihrer Verzweifelung über die Abgerissenheit von 2, 12 f. die Bedeutung „zusammentreiben" auch hier annehmen wollten. Der einzige vorjeremianische Prophet, welcher mit Micha 2, 12 f. übereinstimmt, ist Seph. 3, 19 f. — Hierzu kommt der exilische Gebrauch des Begriffes שְׁאֵרִית, die Vorstellung der Heerde, die gesammelt wird, cf. Jer. 23, 3. Jes. 40, 11. Ez. 34, 13, wobei das versprengte Schaf eine Rolle spielt Jes. 56, 8. Sach. 10 u. 11. Die grosse Masse der Zurückkehrenden stimmt mit Hos. 2, 1, wird bei Micha von einem Durchbrecher d. h. Heerführer geredet, der an der Spitze Israels auszieht und heimkehrt, so passt dies wieder zu Hos. 2, 2. Auch der das Volk leitende Jahve findet sich wieder, cf. Jes. 40, 10 f. 52, 12, wie auch der פֹּרֵץ hier in dem ebenso unbestimmten גֹּאֵל seine Analogie hat Jes. 59, 20. — Endlich muss weiter in's Auge gefasst werden, dass der abgerissene Charakter der Worte eine frühere selbständige Existenz derselben sehr unwahrscheinlich macht. Sie werden also wie Hos. 1, 7. 2, 1—3 für die Stelle geschrieben sein, an welcher wir sie finden. Dann aber spricht

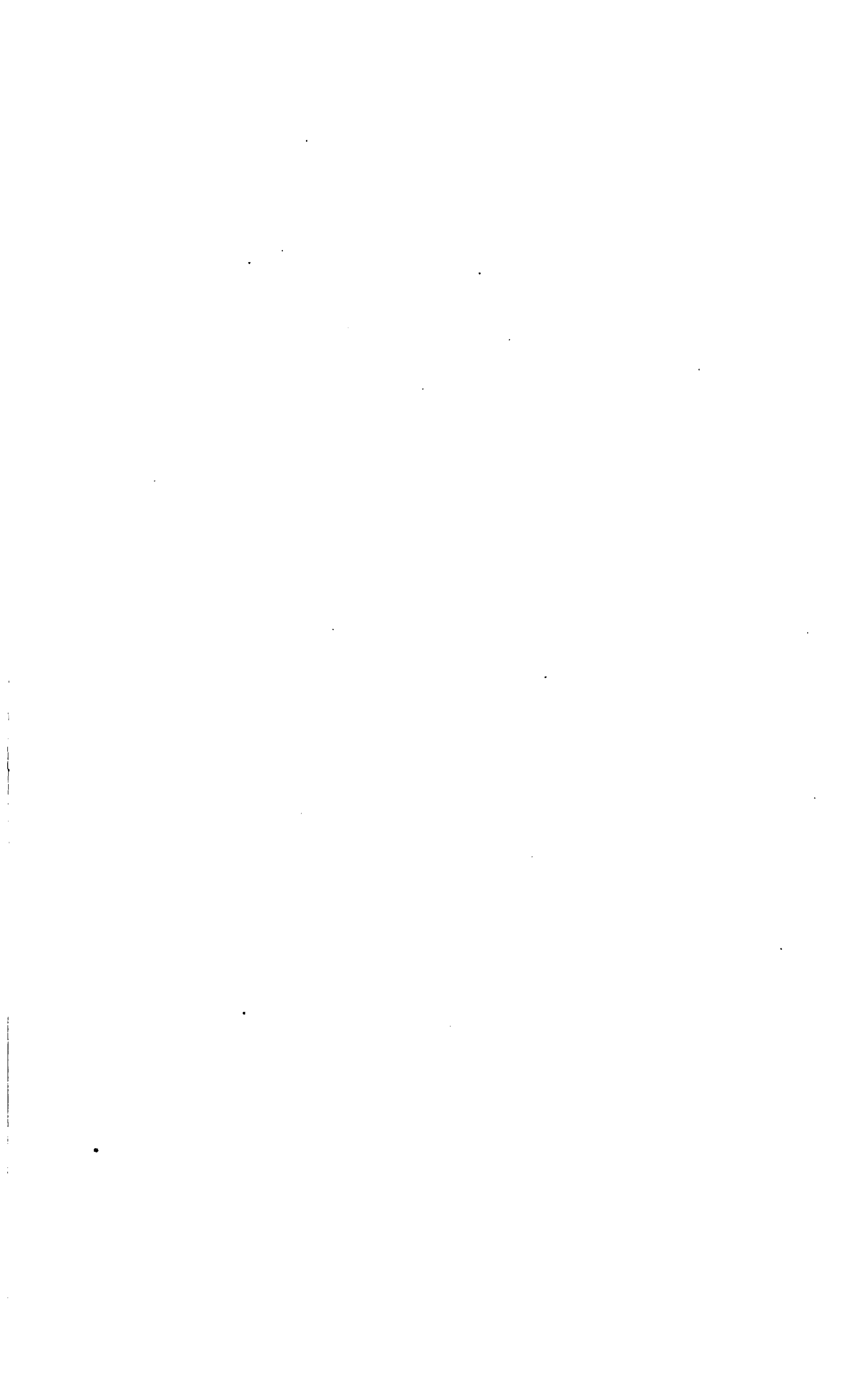
wieder die Selbstverständlichkeit, mit welcher das Exil als Thatbestand vorausgesetzt und die Befreiung und Sammlung verheissen wird, für einen gegen Ende der Verbannung lebenden Epigonen des Prophetismus. So auch Kuenen H. K. O.[2] II, 373 f.

Auf Micha 4. Jes. 24—27. Sach. 9—14 gehe ich nicht weiter ein. Mein vor Jahren über diese Producte später Eschatologik ausgesprochenes Urtheil habe ich nach allem neuerdings darüber verhandelten[1]) keinen Grund zurückzunehmen: das beste Zeichen ihrer nachprophetischen Entstehung ist ihre Verworrenheit.

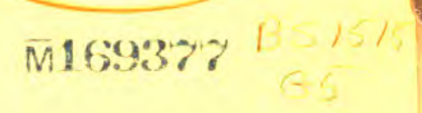
Resultat: Ein häufiger oder regelmässiger Uebergang aus einer Drohung in eine Verheissung ist nur in zwei Fällen zu belegen: 1) wenn eine Drohung nicht radical und apodiktisch, sondern nur partiell und hypothetisch gemeint war, und 2) am Schluss von längeren Drohschriften oder solchen Capiteln, welche das ganze Programm eines Propheten darlegen sollen. Sonst kommt ein solcher Uebergang nur vereinzelt vor, am häufigsten bei dem im Exil lebenden Ezechiel. Doch wird in diesem Fall die Drohung niemals unvermittelt mit der Verheissung zusammengestellt. — Der bei Jeremia häufigere Wechsel beruht z. Th. auf Interpolationen, z. Th. auf Correcturen, welche der Prophet wahrscheinlich selbst vorgenommen hat. — Die wenigen Stellen bei Hosea und Micha, wo diesen Gesetzen zuwider unvermittelt aus der Drohrede in die Verheissung übergesprungen wird, erweisen sich aus diesem und anderen Gründen als interpoliert. —

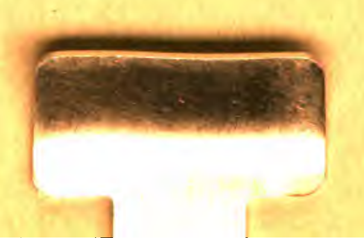
---

[1]) Vrgl. über Mich. 4 Ryssel a. a. O. 218—242 u. Kuenen a. a. O. 375 ff. Angesichts dieser Rettungsversuche, bei denen fast jeder Ausleger einen anderen Lappen des Cap. in der Hand behalten hat, beharre ich auf meiner Verwerfung des Ganzen, weil Alles Flickwerk ist, trennt Jeder etwas anderes ab. Die Compilation auch der zweiten Hälfte des Cap. ist leicht nachzuweisen. Angesichts des V. 8 ist es eine Gewaltsamkeit, in V. 10 ובאת עד כבל zu streichen. — In Cap. 5 erkenne ich nach wie vor die Grundlage als echt an, bin aber geneigt, eine Ueberarbeitung zuzugeben.









Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.